

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THILOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIE

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

CUBA ET STUDIO

un. pp. ceslai paban et thomæ pègues

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS I

TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER. BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M DCCCC

Minerva GmbH. Frankfurt/Main

Unvrrandrtrr Ntchdruck 1967

M'



B I L I U
Inntril m Ctroj
Anton Hun KG Mriwnheim / Gl»n

Monsieur A. Cattier, éditeur à Tours

III. Do »..

Je suis heureux qu'un libraire de ma ville archiépiscopale ait entrepris de rééditer les *Defensiones Theologias Divi Thomas Aquinatis* de Jean Capréolus. Je vous en félicite bien sincèrement.

Le Dominicain français qu'on a surnommé le « Prince des Thomistes » étant peut-être, après le cardinal Thomas Cajetan, le commentateur le plus profond et le plus solide de saint Thomas d'Aquin, l'étude de ses Œuvres contribuera sans nul doute à faire mieux comprendre le grand Docteur et à éclairer d'une plus vive lumière plusieurs questions de théologie difficiles et abstraites.

Une telle entreprise ne pourra manquer d'être agréable au Saint-Père, dont la volonté formelle et plusieurs fois manifestée est que le Clergé s'attache à suivre les enseignements et la doctrine de saint Thomas.

Agréez, Monsieur, avec mes félicitations, l'assurance de mes dévoués sentiments.

✠ René-François,
Arch, de Tours.

Gaudium mihi esi unum cx editoribus civitatis mex archiepiscopalis de novo in publicum emittere Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis a Joanne Capreolo ; et tibi loto corde congratulor.

Qui Praedicatorum Ordinis alumnus, oriundus e Gallia, merito « Thomistarum Princeps » nuncupatus, post unum forsan Thosnam a Vio Cajetanum secundus, profundissime et solidissime doctrinam Aquinatis commentatus est, ita quidem ut frequentatio ejus operum non mediocris sil auxilii ad facilius intelligendum sanctum Doctorem, ad plenius illustrandas quasdam Theologix quæstiones singulariter abstractas et abstrusas.

Et tua certissime inceptio magnum obtinebit favorem apud Summum Pontificem qui tam expresse et tam frequenter voluntatem suam significavit de sancti Thomæ doctrina a Clero fideliter retinenda.

Accipe, III. Dom , congratulationes meas ac insimul certiozem te facito me libi semper magis fore benevolum.

✠ v.t.t.us - Fkaxciscus,
Archiep. Turon.

LEONI XIII

SUMMO · SACRORUM · ANTISTITI

QUO · AUCTORE · ET · PROPAGATORE · BENEVOLENTISSIMO

DOCTRINA · THOMISTICA · REFLORUIT

HARUM · DEFENSIONUM · IOHANNIS · CAPREOLI

DE · NOVO-EDENDARUM

PATRES · CESLAUS · PABAN · THOMAS · PÈGUES

CURATORES · OPERI · PERFICIENDO

VOLUMEN PRIMUM

DEDICANT

Be a t i s s i m e P a t e i i ,

Divi Thomæ Aquinatis doctrinam, quam Romani Pontifices summis laudibus commendarunt, Tu quidem, ornnnes Tuorum prædecessorum laudes præhergrediens, singulari devotione pioque affectu prosequeris. Ab exordio enim pontificatus Tui, erroneis modernorum philosophorum systematibus, scripta Angelici Præceptoris tamquam remedium proposuisti; hunc Sanctum Doctorem in variis scientiarum studiis velut exemplar ostendisti, necnon omnium catholicarum Scholarum patronum declarasti. Hanc autem illibatam 1). Thomæ doctrinam, a Sancta Sede celebratam, nonnulli homines in decursu sæculorum impugnare conati sunt; sed, Dei providente numine, surrexerunt viri docti, præclaro ingenio præditi, qui ad scripta S. Doctoris defendenda, necnon ejus doctrinam pulchris commentariis explanandam, insudarunt. Inter tot egregios S. Thomæ defensores, speciali fulgore emicuit *Johannes Capreolus Tholosanus*, qui quidem adeo Angelici Doctoris sensa attigit, et doctrinam ejus sic illustravit, ut merito a posteris *Thomistarum Princeps* fuerit nuncupatus. Cum enim sæculo decimoquarto Nominales et alii Doctores, notam falsitatis D. Thomæ sententiis infligere conarentur, hic sirenuus veritatis thomisticæ propugnator, Magistri doctrinam acerrime clarissimeque defendit. Quam præstans, utile prorsus ac admirandum sit opus insignis thomiske, sat probant variae suarum *Defensionum Thcologûv D. Thoma*; editiones, quæ ab anno 1483 usque ad annum 1589 in lucem prodierunt. Sed, proh dolor! cum sub fine sæculi decimi sexti, propter nefandam Lutheri necnon pseudoreformatorum hæresim, studia scholastica in contemptum venerint, ab hoc tempore usque nunc opera *Principis Thomistarum* pene oblita permanserunt. Ab hac lugenda trium sæculorum oblivione ea educere nobis opportunum visum fuit; quippe quæ ad rectam D. Thomæ sententiæ intelligentiam apprime ducunt, cum in illis omnia ad mentem S. Doctoris fideliter sint exposita.

Hanc novam *Johannis Capreoli* operum editionem nulli alteri dedicare volumus nisi glorioso inclytoque Pontifici, qui Angelici Doctoris doctrinam tot laudibus exornavit. Quapropter primum volumen hujus editionis ad pedes Sanctitatis Tuæ deponentes, apostolicam benedictionem imploramus, ut opus a nobis inceptum faustum fortunatumque exitum obtineat.

NOTITIA

I.N FR. JOHANNEM CAPREOLUM

Ex ECUAHL) (Scriptore» Ordini» Prxdicatorvm), I. p 795.

F. Johannes Capreolus, Gallus, Occilanus, in domo Tiulhenensi ad Ordinem allectus, etsi Tholosanus plerumque, præserlim ab exteris, nuncupetur, a provincia scilicet Tholosana cujus sodalis erat, sacne Theologia? Magister in facultate Parisiensi fuit, in qua Sententias legebat jam anno MCCCCIX et duobus annis sequentibus licentiam, ut aiunt, decurrit, nam an. MCCCCXI decimus pro Sorbonica pnsentatus Prædicalorum dicitur respondisse, ac sequenti ante Pascha qui, stylo ejus ætatis, adhuc XI numerabatur, novo XII diceretur, locum XII et primum mendicantium inter XXV licentiates obtinuit, exinde laurea donatus. Studium postea generale Tholosanum rexisse narrant nostri Tholosates, sed anno MCCCCXXVI jam in suam Ruthenensem domum se receperat, egregiis illis in IV Sententiarum libros commentariis scribendis ac perficiendis totus incumbens, quos anno tandem MCCCCXXXII finivit Conciliis Conslantiensi et Basileensi alluisse volunt quidam, quod, etsi creditu proclive, ex actis probari desiderarem. Ruthenis certo agebat anno MCCCCXLIII, et sequenti ibidem obiit die vi april. fuitque ad sacrarium sepultus. Saxulo circiter XVII inchoante, appensa fuit ad parietem tabella cum hac inscriptione, sed ab homine incauto et parum accurato :

« Nunquam marcescet memoria gravissimorum Patrum Johann is Capreoli et Silvestri Ferrariensis, quorum corpora hic sub eodem recundunlur marmore. Ille scientia insignis et morum honestate conspicuus, relictis posteritati super libros Sententiarum clarissimis commentariis, extremum diem clausit anno Domini MCCCCXLIV, sexta die aprilis. Iste clavum Ordinis, etc. »

Epitaphium istud, quoad Capreolum, verissimum est, sed quoad Silvestrurn, falsissimum, nam non Ruthenis sed Rhedonis in Armorica diem obiisse et sepultum postea demonstrabitur, ubi de eo.

Opus Capreoli nunquam satis laudandum, scriptum ejus est in IV libros Sententiarum. In eo enim adeo S. Thonuc sensa attigit et doctrinam ejus sic illustravit, ut merito deinceps audierit Thomistarum princeps, et schola nostra? assertor et vindex, quam revera adversus Warronem, Scotum, Aureolum, Nominales, cæterosque ejus impugnatores acerrime clarissimeque defendit. Prodiit primum ab exemplari auctoris quod sodales Rulhenenses Venelias miserunt, editionem curante F. Thoma de Sancto-Germano, ejusdem Ordinis, sacræ Theologiæ Magistro, Brixiano, qui Oliverio CaraiTa episcopo Albanensi, Ordinis protectori, nuncupavit, Venetiis apud Oclav. Scotum 1483 fol.

Ad calcem t. I, sic legitur ; u Liber primus Defensionum theologiæ divi Doctoris, Thomæ de Aquino, in primo Sententiarum, editus per eximium veritatis schola? professorem F. Johannem Capreoli, Tholosanum, Ord. Prædlc. anno Domini MCCCCIX quo legit Sententias Parisius, feliciter explicit. »

Ad finem I. II : « Liber secundus Defensionum etc. *ut supra*, finitus Ruthenæ, septembr. die xim, quæ erat sabbatum, anno MCCCCXXVI, die vu novembr., sub pontificatu Martini V. ®

Ad calcem t. III : < Complevi hoc anno Domini MCCCCXXVHI, die vu novembr. post prandium, hora quasi secunda post meridiem. ■

Ad calcem t. IV : < Completa fuerunt anno Domini MCCCCXXXIII, die xvni februarii, Ruthenæ, pontificatus Eugenii IIII primo, 0

Quæ prior editio, licet gothlca, est elegantissime, seu chartam nitidissimam, seu characteres æneos purissimos, seu atramentum nigerrimum species. Extat Paris, in Regia D, 115, et in Navarr. Sed utrobique deest volumen secundum. Integra vero habetur apud nostros Divioncenses.

Prodiit postea, ibidem, 1514, tertio 1519, quarto, sub hoc titulo : « In libros Sententiarum amplissima· quWiones protutela doctnnæ D. Thoma? ad scolasticum certamen egregie disputate; nuper castigate et corroborate auctoritatibus sacra? Scripture, conciliorum et SS. Patrum, atque illustrate quamplurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum, tum neotericorum, auctore harum additionum F. Mathia Aquario, Dominicano, regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. * Venetiis, Hnered. Hieronymi Scoti 1589, fol. voll. IV.

Ante ultimam hanc editionem Paulus Soncinas, Isidorus de Isolaniis, et Silvester °rierias vastum illud opus in compendium redigere lentaverant, ut suis locis dicitur. Sed hic non omittendum iwx&Tsv insigne, quod dictus de Isolaniis refert in sua prefatione, ubi ait Capreolum non minori veneratione excipiendum quam S. Thomam, in quem spiritum angelicum transi risisse videtur Spiritus Sanctus, cordialissimo prudentissiinoque munere chrislianissimæ simplicitatis ab alto donatum, qui ante imaginem B. Marte peculiari studio longas quolidianasque moras orans trahere consueverat. Tum subdit : < Interea quatuor hæc in Sententias perfecta volumina, dum in sum scrinio cellulæ servaret, opera ut creditur hostis antiqui, eadem cellula sævis exarsit ig> ibus, ac nisi conversus frater qui eidem Johanni Capreolo tristis senectas annos jam ingresso deserviebat, lacrymis motus tanti Patris ejulantis labores innumeros unius horæ spatio sævas consumere flammæ, in ardentem locum prosiliisset, ex quo hæc scripta abstulit, omnis Capreoli doctrina cæleslis deperiisset. Libuit hac præfatiuncula (*subdit idem*) talia enarrasse quæ a F. Garsia, Hispani, Prædicatorii Ordinis nunc generalis Magistri ore pendens ingenti ob!cc »io?.c suscepti. »

Præter quatuor volumina manuscript Ruthenis Venelias missa prelo committenda, nulla alia laudantur, nisi volumen primum quod manuscriptum exstat FlorentteadS. Marci Arm. HI, η. 37, cujus codicis initio legitur hæc nota : a Johannes Capreolus Tholosanus et doctor Parisiensis Ord. Predic. super primum Sententiarum membr. quem pro conventu S. Marci de Florentia emit, et sibi donavit magnificus vir Laurentius Petri Cosmæ de Medicis civis clarissimus Florentinus «anno Domini MCCCCLXXVII. > Is codex forsan ille est de quo sic scribebat laudatus Thomas de Sancto-Germano in epistola nuncup. edit. 1483 . < Quoniam in tota hac Italia præter primum nullum eorum voluminum habebatur » Et de quatuor voluminibus Ruthenensibus Venelias missis ibidem loquens, < hæc, inquit, ad Octavianum Scoturn missa tum primum lares nostri focique viderunt, ¶

Fidem postea suam in edendo opere sic commendat : « Neque quicquam arbitrato meo commentari ausus sum, ne quod in his mendie reperiri contingeret, ad meam referretur invidiam. Singulis tantum voluminibus quæstionum capita et conclusionum quæ cuique insunt præmisi, eisque doctorum qui contra ratiocinantur nomina subdidi, quo facilius sciretur, quæ doctoris nostri sententia esset, quique contra disputarent. »

Hujus operis cum laude meminit Leander fol. 139 præslans nobile, egregium, doctissimum, laboriosissimum et utile prorsus ac admirandum. Excipiunt Lusitanus et sequaces, demum et Altamui a ad I iIS. I)c eo etimn legendus Percinus in 3/onum. *Totos*, p. 94. Extraies vero Triternius, Eysengrvnius ad 1415 a quo Capreolus dicitur theologorum sæculi sui princeps, Possevinus, Bellarminus-Labbeus, Spondanus Annali ad 1413, Dupinius et alii.

Petrus a Valleclosa, Diatriba IV in Cyriacos, et Capreolum mordere lentavit, sed vere sus ad Minervam. Capreolum ipsum adeas, ad hunc solem evanescunt umbra illæ valclusinæ, ut notarunt Johannes Casala m *Candore lili*, p. 281, et Baronins *Apolog.* lib. II, p. 400.

Sermones vani, quædain super metaphysica et aha ei a Lusitano el ab Altamura tribuuntur, sed quæ vel igne vel vicissitudine temporum perierint.

AD REVERENDISSIMUM IN CHRISTO PATREM ET DOMINUM

I). OL. CA KA FA EPISCOPUM ALBAN EN.

SACROSANGTÆ BOM. ECCLES. CARDINALEM NEAPOLITANUM

SACRI onoixis PBÆDicatorÛm dignissimum protectorem

FB. THOMÆ DE SANCTO GERMANO BRIxIANI

IUUnDEM OniHMs rnOVIXCLE LOMIUHIIIÆ, ruo JOANX. CATO. VOLI MIM >I IMI>fU>ii0NE c mktul a

Cum varia sint hominum studia, Reverendissime Domine, quod quisque, quam personam gerere velit, ab sua voluntate proficiscitur, et diversum alii artium et disciplinarum genus, vel ingenii aptitudinc, vel fortune vi, aut rerum usu profitentur, dum exsistunt, qui res bellicas, qui urbanas, qui otiosam agere vilain eligunt. —qui litterarum studiis et philosophiis sic insudant, ut suum negotium ad reliquorum mortalium otium conferant, videntur esse caderis omnibus, et meliores, et digniores. Ili enim et priorum merita transcendunt, quod illi mortalis vital commoda, humanam tantum politiam et terrenam civitatem augere ac firmare contendunt, cum ipsi cadestem meditentur, ad eamque capessendam caderos mortales invitent; quove itinere eo proficiscendum sit, praemonstrant; et eis qui suum agere negotium consuevere, sunt revera præstanliores, quod communi omnium hominum utilitati se totos expendunt, propriorum commodorum obliti; primum ingenio et cogitatione, qute in vero exquirendo maxime versantur, ad res quam optimas utuntur; et principem omnium virtutum sapientiam nacti, quæ scientia est divinarum et humanarum rerum, sanctissimam illam Dei Optimi ad homines et hominum inter ipsos communitatem societatemque luentur. Deinde ñatura parent, ne cui noceant, dum eorum perspecta in rebus honestis vita est, et communi utilitati servientes, quod difficile est, rerum alienarum curam gerunt. Nemo enim, ut ait orator, perse sibi satis est, sed nostrum omne, quod sumus, quod habemus, quod intelligimus, quod officio fungimur, ab Optimi Dei beneficentia manat. Sed et homini cuilibet ex aliorum opera plurimum utilitatis et commodi provenire solet, dum hi qui cæleros sapientia, virtute, doctrina, ingenio, aut arte procellunt, reliquis bene vivendi rationes atque instituta proscribunt. Quia si gloriosum est in eo se occupare, aut etiam excellere, quo brutis animantibus homo præstat, et se invicem homines antecellunt, quantum laudis et felicitatis consequi dicendus est, qui ad id ingenium studiumque applicat, quo divinitatis particeps fiat, et, eo relicto quod est in homine mortale, in divinam se immorlalemque naturam suspendat? Quod nimirum contemplatione veritatis, cl communi hominum salute procuranda evenire non dubium est.

Cum itaque Respublica Christiana studiorum atque artium varietate distincta sit, ex qua omnis ejus pulchritudo resultat, quod sine arrogancia dictum accipi volo, Fratrum Pra dicatorum Ordinem, ex ejus legibus, institutis, et communi inter mortales cæleros conversatione constat

ejusmodi studium, de quo nunc loquimur, profiteri, qui scilicet vite sanctimonia, studiorum assiduitate. scribendi solertia, docendi labore, meditando cum cæütibus, agendo cum proximis, ad eorum perpetuam salutem cuncta convertunt. Est enim hoc praeclarum genus et sanctissimi Patris Christoque Redemptori nostro simillimi viri Dominici posteritas ea lege ac ratione propagata, ut eorum exemplo quos omni laude et prædicatione celebravit semper antiquitas et quælibet bene instituta Respublica sese patria? devoveant, illi, inquam, Patria? cujus municipes sunt omnes qui fidei Christiana? sacris initiati sunt, ac cadestem gloriam perpeluamque felicitatem, quæ in unius Dei Omnipotentis et Maximi notione amoreque continetur, ut est in sacris litteris traditum, expetentes vehit immortalitate candidati sunt. Hi sunt qui ad hoc se natos meminerunt, ut nequaquam vitam silentio transeant, aut sua tantum negotia, ne dicam otia curent, sed ita se rerum scientia atque eloquentia armant, ut contra repugnantes fidem catholicam propugnare queant. Quibus vero inest, vel natura, vel divino afflatu, vis et aptitude rerum gerendarum, se ad egregia obeunda facinora pro omni Republica Christiana, pro cunctorum salute civium accingunt, vitam sanguinemque profundunt, terrena commoda eorumque detrimenta parvipendunt, malevolorum diffamationes patienter tolerant, atque eo suum studium intendunt, ut quam nullis sint adjumento, non equidem largitionibus et sumptu, cum se omni terreno peculio amore caelestium abdicarint, sed opera et collocandis beneficiis, quod optimum est et fortibus clarisque viris dignum. Cum enim sint bonis meliores, ac doctrina et rerum usu paratiores, consilio, ope, interventu, et patrocinio quamplurimis prosunt, tum apud immortalem Deum, quem fidei suæ desertoribus ac scelestis placatum efficiunt, tum apud cælites commendationibus, tum vero suasu, pollicitationibus, comminationibus. metu a perditis moribus ad bene vivendi rationes invertunt, sicque eorum immortalia beneficia latissime manant, et fidem ac sacrum jusjurandum, quo se Deo Maximo fideique catholica devovere conservant. Hæc est nostra militia disciplina a Principe illo atque Imperatore nostro omni Pnedicatorum generi non tam arte tradita, vel usu acquisita, quam naturali, ut ita dixerim, propagatione ingenua. Commodissime itaque, mimo et quam aptissime fecerunt, qui Minervæ domicilium ac fanum, quod intra Romam urbem magnifice conditum, ac religiosissime ab antiquis exstitit cultum, huic Ordini possidendum tradidere, tanquam nulli essent in Christiana Republica qui eo rectius, ablato vetustatis errore, succederent, quam hi quorum omne institutum, vita, professio, in artium optimarum verique inveniendi ac prædicandi et scribendi diligentia versaretur, ut nequaquam Pallade invita, vel repugnante Minerva, ea sedes demandata sit viris ab ejus imitatione et cultu non abhorrentibus, quam finxere Gentiles, disciplinarum atque artium inventricem, omnia quæ ad vilæ cultum pertinent docuisse mortales. Ac beatus quidem Pater Dominicus. licet sapientia et eloquentia sua ætale cæleros superarit, ea tantummodo concionarie ad populos declamans usus est, ut nunc divini verbi præcones facere consueverunt, nec quidquam litterarum monumentis mandavit, quod rnanarit ad posterum; quamvis ferunt eum dum Sacri Palatii Doctor haberetur, commentaria super Matthæum et Pauli Epistolas edidisse.

Fuere autem quamplurimi ex ejus disciplina, qui cum ingenio, doctrina, et eloquentia præstantissimi haberentur et essent, præter hæc studium omne ad scribendum contulerunt, ut non solum his qui sua ætale vixerunt, sed et post futuris mortalibus prodesse potuissent. Quorum omnium facile princeps, et vite sanctimonia, et ingenio atque doctrina, si modo ea hominis non divini spiritus, fuit Thomas Aquinas, cui tantum est ab Romana tributum Ecclesia, ut ipsum et pro vilæ innocentia cælitum numero adscriberet. et pro doctrinæ excellenti veritate ejus scripta atque volumina, ulpole catholica divina oracula recte sibi constantia decerneret perpetua fide ac veneratione a cunctis Christi fidelibus sincere retinenda palamque prædicanda. Quod multis verbis prosequeretur, nisi hæc et latissime paterent, et in re cerla verbis uti vererer non necessariis. Scripsit enim divino instinctus numine fere omnibus de rebus, divinis maxime, volumina quamplura, estque ipsum scribendi genus grave, argutum, solidum, purum, acutum, pingue, patens, exquisitum, et antea inusitatum, ut mirandum sit quonam pacto, tam brevi quo vixit tempore, tanta percurrere, intelligere? meminissem, et tam late manantia profundere potuerit flumina doctrinarum. Neapolis Campaniæ alitus est, Colonia in Germania sub mägno profecit Alberto, Parisiis Galliæ floruit, atque ibidem diu maximo omnium concursu et stupore de re qualibet disputavit, Bononia? quoque ac Romæ palam docuit, demum Neapolis ubi cœperat reliquum vite tempus semper philosophando peregit. Hic itaque Thcarchus Doclor, seu divinus, seu theologi® Princeps non injuria nuncupandus, post divinitatis cultum et religionis officia, studium suum vitamque omnem in rerum cognitione constituit, eamque ad Sancte militantis Ecclesiæ, immo omnium hominum utiliUtem converlit. Neque solum vivus atque præsens, sed litterarum monumentis omnes relrovenientes erudit, ut quod coram positus fecerat, abiens quoque ad Deum id continue facere

atque omnibus post nasciluris consuluisse videretur, cum ad multo magistros (ut quorundam utar vocabulo) (lum vellent quæsituri et percepturi accessissent Ex quo summam et perfectam apud mortales qui modo ingrati non sunt naclus est laudem, ut eum omnes merito diligant, fidem illi habeant, cl cum admiratione quadam honore et gloria immortalī dignissimum putent, quoniam (ut est apud philosophos) docendi genere prodesse quammultis ad gratiam valet plurimum et gloriam. Sententiarum vero suarum probatissimos testes elegit, in philosophicis Aristotelem, in theologicis autem, ex Græcis Dionysium, ex nostris Augustinum, quos studiose æmulatus est, et pleraque ab his relictā digessit, a caderis latius disputata ad compendium redegit, ac scribendi et disserendi per qutesliones et articulos formam qua recentiores utuntur theologi artificiose servavit. Illud vero quis non miretur quanta modestia caderos scriptores qui vel sua vel priori tempestate exstiterē, veneretur, eorumque opiniones, modo fidei christianæ non derogent, si quando verior ratio secus exsistimare vel diffinire suadeat, quanta perpensatione et verecundia repudiet, ac sine cujusquam injuria, iinmo cum potest singulorum excusatione et patrociniō suæ mentis sententiam proferat, ut tanquam vir sanctissimus, doctorque gravissimus omnium amicus, veritatis tamen amicissimus videatur? Neque ego nunc tam audax sum, ut eum reliquis omnibus præponere. neque iterum tam formidolosus, ut nullis postponere velim. Ites in aperto est, quæ me quoque tacente facile dijudicetur. Quare hunc ita laudaverim, ut aliquam tamen laudis partem etiam reliquis non detraxerim. Illud etiam ingenii maximi argumentum est quod nedum præterita dijudicare, sed et futura prospicere potuit, ut eas quas veritali'repugnantes ratiocinationes invenit scriptas dissolverit, et quæ post fiendæ a recentioribus erant, prævidere visus sil, dum ex ejus scriptis ad ea quæ hi posteriores objiciunt, accommodata responsio trahitur, tanquam prius ab eo dissolutæ, quam ab his conflclæ vel excogitatæ videantur. Quis ergo hunc divinæ veritatis interpretem pro officio non colat, pro doctrina non probet, pro ingenio non miretur, pro merito non extollat, non sequatur, non prædicet? Sed non est hoc loci neque temporis Doctorem hunc dignis laudibus celebrare, atque ideo ad reliqua pergamus, ne turpius fecisse videamur jejune laudasse quam fecerunt hi qui vehementius improbarunt.

Quæ cum ita sint, fuere tamen nonnulli, immo et nulli qui. seu multiplicanda theologiæ, ne dicam proliciendæ, gratia, seu experiendarum ingenii sui virium, seu inanis gloriæ, ut et ipsi aliquid aliter scripsisse viderentur, vel fortasse zelo ducti, quacumque tamen id ratione fecerint eorum sit judicium, non enim quemquam damnare audeo, hujuscc Doctoris sententias impugnare, labefactare, ac prope expugnare conati sunt, tanquam contra extraneum, non concivem, rem gererent, ita ut nedum ratiocinationibus, aut argumentationibus, sed interdum etiam mordacibus verbis aggressi sint, cl tanquam contra communem hostem junta bella susceperint. Moti autem videntur quidam animi aegritudine ut aliena lacerarent, et in eo se doctos arbitrati sunt, si doctioribus detraherent, cum in veri speculatione vacandum sit summota omni perturbatione, invidentia, amore, iracundia, cæterisque id genus, ut tranquillitas adsit. Quo magis miror, ne dicam abominor nonnullorum impudentiam, quorum omne studium et commentatio in eo posita esse videtur, ut majoribus et sapientioribus contradicant, quique nonnulla hujus Doctoris theoremata errori dant, et inter articulos a quibusdam damnatos enumerant, perinde ac si ex humana opinione hujus doctrina firmanda repudiandave sil, ac non magis ex ejus diffinitione sit cæterarum judicium faciendum, cum constet omne Parisiense gymnasium tantum huic honoris tribuere, ut in approbandis repudian-disque theologiæ articulis statuerit id verum esse ab omnibusque recipiendum, quod Thomæ visum sit, suumque omne decretum irritum habeat ac revocet, quatenus Doctoris Aquinatis invenitur sententiæ derogare, sitque ea non humana tantum, sed divina et Apostolica auctoritate roborata. Irrident alii tanquam crimen sil lœsæ majestatis hujus sententiam reprobare, qui si quid pensi, aut humani, nedum Christiani, haberent, intelligerent non humanam tantum, sed divinam quoque se lîedere majestatem. Ejuscemodi tamen non magis succensendum quam compatiendum intelligo, quod cum oculos a solis claritate divertunt, tenebris amplectantur necesse est. Nec facile constat veritas plures habeat assertores, an iinpugnatores. Ac meminisse oportet omnibus catholicis scriptoribus id usu evenisse, ut detractorum morsibus paterent. Multorum exempla suppetebant, sed satis sit beatum attulisse Hieronymum, cui in divinarum Scripturarum traditione ac explanatione contra oblatrantes, quos canes appellat, jugis est pugna perpeluunque certamen. Sed profecto non erravit, qui dixit veritatem esse temporis filiam, estque quod ejus imitatoribus spem præbeat, quod ex eo conjicere possunt, quanta sit hujus Doctoris etiam apud adversarios auctoritatis et virtutis opinio, cui uni tam multi magno et excellenti ingenio viri contradixere; quod utique non fecissent nisi ejus apud omnes summum fuisset judicium, ut tanto viderentur gloriosiores, quanto fortissimum pugilem prostravissent atque Entello e campo decedente victor Dares

EPISTOLA

omnibus insultaret. Recteque sapiens : *ferrant*, ait, *ferro acuitur*, et Philosophus : *opposita juxta se posita magis elucent; et rectum est judex sui et obliqui*, quoniam ex eorum impugnationibus clarior effectus est, et apud doctiores probatior, cum intelligunt divinam ejus sapientiam tam multorum utique non vulgarium Doctorum, veluti arietibus, sagittis, omniumque telorum generibus «appetitam, non quivisse everti, perfodi, quassari, aut in aliqua sui parte dehonestari, quinimmo roboratur fortius, perlucet splendidius, probalurque divinior omnium sententia qui modo cæci non sunt, quive puro ad hoc cælesle pabulum accessere palato. Nec mirandum sil quibusdam hoc divinum nectar non sapore, quoniam consilia sua *abscondit* Deus *a sapientibus et prudentibus, et revelat ea parvulis*. Illud unum talissime palet, rectissimos et doctissimos viros lanium sapientia? ac veritatis lumen admirari et consentaneum putare, quorum pluris faciendum est judicium, quam indoctorum et malevolorum, qui opinione ducuntur vel passione, et in eligendo quam sequantur viam ex his plerumque moventur quæ ad rem non perlinent.

Sed nequaquam tamen pauper est desertaque defensoribus Academia nostra, fuereque non pauci, hique doctissimi viri, qui contradicentium ratiocinationibus se opponerent, et Doctoris sacri profundissimam, firmissimamque sententiam luerentur. Quorum omnium ut ælate posterior, ita ingenio perspicacior exstitit Johannes Capreolus Tholosanusex ejusdem Ordinis professoribus, qui hujus Doctoris theologiam, omnique de re sententiam nullo tempore, labore, ac diligentia ita plene assecutus creditur, atque intellexisse medullitus, ut nemo fuerit hujus doctrinæ professorum antehac inventus, qui illius adeo mentem subtiliter intelligere, penitus introspicere, luculentius aperire, ac fortius defendere visus sil. Commentatus est autem volumina quatuor Magistri Sententiarum, et Doctorissacri quatuor libris apposita, in quibus unaquaque de re ut quaestio est disserit, eaque pncipue qua tractari latius, et quibus a Doctloribus diversa sentiri contingit; atque hoc ordine suas digerit *Defensiones* : Quatuor voluminum capita, quæ quaestiones vocamus, in tres dividit partes, quas articulos dicimus. Primum Doctoris nostri sententias, quas theologi conclusiones appellant, in ea re de qua quærilur exponit, ac ejus variis ex libris verba quibus probantur subnectit, tum eorum sophismata et oppositiones a quibus ei contradicitur, demum dissolutiones ex ipsius item scriptis hinc inde collectas. Interdum vero ex Petri de Palude, Hervei, Durandi, Joannis de Neapoli, vel Bernardi mutuatur officina, ut cujusque est ad rem de qua agitur accommodata responsio. Sed quale illud erit spectaculum, si induat senior Entellus reposita dudum arma? profecto Daretem fortiter aggressus lotum elidet, pessumque dabit, et fractum vilamque procantem vix abire permittat. Qua ex re magnæ ipsi Joanni Capreolo theologorum noslræ ætatis doctissimo graliæ sunt habenda qui tam præclarum Defensionum opus elucubravit, adhibuitque ei non parum temporis, laboris, et diligenti®. Magnæ Patribus Tholosanis et claris theologi® Doctloribus, qui hæc volumina ceu herculea arma apud se tantummodo inventa, ad totius orbis lumen, et doctorum hominum jucunditatem, Aquinatumque auditorum instructionem exponere et late manaro passi sunt, ut esset intellectu facilior, probatu latior, oppugnatu solidior atque nervosior. Magnæ item Octaviano Scoto ex Liguriæ provincia, qui tam elato exstitit animo, ut hæc ipsa volumina maxima impensa ex ulteriore Gallia afferre æneisque litteris quam mulla facere non dubitaril.

Ego ilaque qui a teneris annis hujus sacri Doctoris sanctitatis et doctrinarum non tam imitator quam admirator fui, ut non nihil operæ in ejus laudem contulissem, putam non indignum, si bis commentariis, quo meliora acceptioraque fierent meam apponerem diligentiam, gratam reni facturum arbitratus Optimo Deo. et Doctori nostro, univers® religioni Christian®, hisque præcipue qui scholam thomisticam profitentur, et veritatis theologica tyrohes sunt et zelatores. Cui rei perficiendæ talis mihi oblata est occasio. Cum enim ex Vincentia, quo nostras Provinciæ Senatus anniversario more convenerat, Bononiam redirem, scholasticis disputationibus, quibus omne pene vitæ meæ tempus, negotiisque familiaribus, quibus biennium irretitus fueram, solutus jam tandem ac liber mihi redditus, vilæque private?, cujus semper amator fui, quodam quasi postliminio repetii litterarum studia humaniora et philosophi® dulce contubernium, divinæque sapienti® suavitate eo magis fruitus, quo lilior, ubi desiderium incidisset, sese animus oblectabat non unicuique pro officii necessitate deditus, curavi ne hujus a publicis muneribus vacationis meæ tempus absque officio transirem. Sed per Venctias iter faciens, a nullis rogatus, immo precibus coactus, aliquot subsistere dies, et his voluminibus recognoscendis imprimendisque operam imparliri, assensi tandem atque animum adjeci. Non fuit autem integrum mihi ne<ue consilium ea perfectius emendare, cum et ab ipsis venerandis Patribus, ac doctloribus viris Tholosanis, a quibus erani profecta, satis scite curata viderentur, nec alia mihi exemplaria suppetebant, ad quæ ilia rectius emendarem, quoniam in tota hac Italia præler primum nullam eorum voluminum habebatur, quæ nunc primum

lares in, focique viderant. Pro ingenii autem 61 temporis facultate egi ut rectiora haberentur in multis. Neque quidquam arbitrato meo commentari ausus sum, ne quod in his mendae reperiri contingeret, ad meam referretur invidiam. Singulis tantum voluminibus quaestiones, capita et conclusionum quae cuique insunt praemisi, eisque Doctorum qui contra ratiocinantur nomina subnectidi, quo facilius sciretur, quae Doctoris nostri sententia esset, quique contra disputarent. Videntur autem provinciales illi Tholosantes nobis vicem reddidisse, et querentibus satisfacisse noscuntur, indignum aliquando existimantibus, ac majores nostros incusantibus, qui ejusdem Doctoris sacros cineres ex Campania Italiae ad Tholosam, Provinciae Urbem, transferri pertulerunt, dum pro eo munere, et ejus sapientiae amanissimi cultore, et acemini defensores recti, mirandum hoc opus cudere et nobis exhibere dignati sunt. Hac igitur omnes grato accipiant animo theologi, doctores, scholares sectatores, professores amplius, atque obrectatores diligenter examinent, (equa lance perpendant, nec prius damnent quam legerint et intellexerint. Agnoscantque divum Doctorem, catholicae veritatis professorem, sensisse nunquam aut scripserisse quod expugnari queat; breviloquum fuisse, ut ei sua scripta recensere necesse non fuerit; recteque suscipi ac probari ab omnibus debere, utpote cui sapientiam ex alto infuderat Omnipotens, divinam, singularem, immobilem, Reipublicae Christianae expedientissimam, semperque mansuram. Habeant, qui volunt, sua, hisque, quod bona venia concedimus, gaudeant, nobis nostra relinquentes, nec gravate ferant, si nos quoque nostra delectent, *trahit enim tua quemque volupta* ut ait poeta, fontisque Doctorum sapientiam carpere religioni habeant quam vel ex eo veridicam esse apparet quod eam nobis invident. Neque vero tam arrogantes sumus, ut catenarum studia et inventa, modo sint fidei veritati consentanea, damnemus, aut rejicienda existimemus, nec aliena dogmata quod parum est destruere nitimur, sed quod nullum est nostra firmamus, quae qui aspernantur, intelligant in regis Assueri convivio non exstitisse, qui nolentes cogerent ad bibendum vinum, licet regia dignum magnificentia, abundans, et participum apponeretur. Et qui sponte sua clausis oculis solem deprecantur, nullum ei detrimentum, sed videntibus ridiculum praestant. Resipiscant jam tandem, et clarum hoc lumen intueri non ledignentur, et quibus sua magis placent, aliena tamen non illa displiceant, ut ea probris insequantur, aut damnent priusquam intelligant, nec ideo se sapientes arbitrentur, si sapientioribus ignorationem audacter objiciant. Illos enim divina spe fretus polliceor, quicumque purgato animo ad hujus disciplinam accesserit, inventurum eum rectissima atque honestissima studia sublimis, aculea, omnigena, constantis, solidaque veritatis, quae purissimam afferunt intelligentiam cum leguntur, ingemi cultum cum discuntur, usum vero maximum cum relinuntur atque opere perficiuntur.

Et cum non ignorarem clarissimos viros, opera quae ipsi finxissent, aut ex aliena lingua libros essent interpretati, vel in quibus eliminandis, et honestandis opera vel tenacioris aliquid contulissent, consuevisse summis Principibus nullaque potentia vel amplitudine praeditis inscribere, vel sua in eos benevolentia, vel gratia, seu quod ipsis auctoritatem hoc pacto ex eorum dignitate accedere existimarent, decrevi, ex multis, tua Reverendissime Dominice hanc volumina dedicare, certo sciens non parum illis ex laetitia dignitatis splendore momenti et roboris proventurum. Atque id cum ex aliis, quorum est par amplitudo nancisci possent, delecta tamen est tua Reverendissime Dominice jure ut credo optimo, quod ei magis propria quadam ratione conveniunt. Nam ut praetereani tua familia antiquitatem, opes immensas, singularem potentiam, insignesque magistratus, quae tibi cum paucis sunt communia, tua praeclara indoles, rara probitas, et virtutum ornamenta, quibus a puero educatus in virum optimum et singularem evasisti, effecerunt ut cum divinae magis religioni inservire quam terreno principatu dominari statuisses, illa inter ceteros laetitia civitatis insignes viros effulgere visus es, ut communi omnium Letitia et gratulatione Neapolitanae Ecclesiae Pontificatum adeptus sis, indeque brevi pro virtutum decore disseminato tuae integritatis nomine, a Paulo secundo Pontifice Maximo sis in Romana Ecclesia Cardinalium numerum relatus, majore tui libere familiae gloria, eoque quam ex generis antiquitate, virorum illustrium principatu, ac rerum gestarum monumentis comparasti. cum tu Regni Siculi sacerdos primus, Diomedes vero Caratagus, patris tuus, Matalone comes, vir toto regno notissimus, regia Evrardinandi majestati pro sua in eum fide, pro quo illius in regem benemeritis cbarissimus, ipsius lateri secretisque consiliis tantquam Agamemnoni Ulixes, vel Nestor aliquis semper assistat. Effectum deinde est ut tua in Deum religione, in patriam et parentes clientela, in amicos gratia, in clientes favore, in omnes denique tuam Dominice consilii, operis confugiive gratia adeuntes beneficiis, ut ab universo Praedicatorum Ordine exspectatus, atque a Pontifice Maximo Sixto quarto datus sis tanti Ordinis, tam longe lateque diffusi, tam inultis vitae sanctitate ac doctrinarum celebritate, clarissimis viris ornatissimi, protector unicus atque doctus. In quo mihi equidem videtur, tametsi non deerant, qui hujus

protectionis titulum appeterent, el sum probitatis argumentum futurum existimarent, non tantum dignitatis vel gloriæ acceperunt quam eidem tuum celebre nomen venerationis attulisse. Quo iit ut omnes, qui hunc Ordinem salvum, proficientem, ac florentissimum volunt, nosque in primis ipsius professores tuam Domin. omni honore et gratia prosequamur, quæ ejus commoda gloriamque tam animata industria consilioque meditatur. Quid dicam de tua in omnes viros doctos benevolentia affectuque singulari? Quæ proculdubio etiam si omnibus ignota esset tuæ I). amplitudo ea sola efficit, ut te doctum scientemque omnes quoque qui tui experimentum non habent, facile intelligant, tanto doctrinarum sapientiumque hominum amore et consuetudine. Et quamquam libi omnes placent, hi tamen sunt chanores, jucundiores, magisque probati, qui divi Thomæ jam theologiam percalluere, quos tanquam certissimæ unicæque philosophiæ chrislianæ sectatores existimas. Quid referam quanto sumptu, labore, atque industria ejus opera et volumina conquiras, revolvās, mediteris, quantum in his studii ac temporis consumas, ut si tibi quidquam otii a publicis aposollicæ Curia negotiis, amicorumque et clientum audiendis, expediendisque causis suppetit, id soleas libentius in ejusmodi studiis ponere. Memini ego cum dudum Bononiæ theologiæ magistros consecraret, quanto studio, quam frequentibus nuntiis et litteris, hujus Doctloris commentaria requirebas, omniaque etiam quæ opuscula vocant, libi conscribi compararique flagitabas, et recordabar Ptolomæi regis, qui cæterarum gentium ac disciplinarum libros conquivisse parum putavit, sed majori diligentia aeratas litteras ex Hierosolymis adhibito septuaginta interpretum studio, in /Egypti bibliothecas inferri curavit. Nec immeritam profecto rependis concivi tuo gratiam, quod ejus qui tuæ patriæ ac civitati perpetuum nomen gloriæ comparavit, tu doctrinarum fontes haurias, prædices, admireris, et in luam derives acadcmiam, atque cæteris omnibus anteponas.

Ha» itaque res præter cæteras effecerunt, ut tuæ Domin. hæc volumina dedicarem, qua» cum sit in sacerdotum Christi dignitate primaria, et Prædicatoribus pro sua facilitate summo amore devincta, ipsius Doctloris concivis, et familia' antiquitate et claritate simillima; ut enim nunc tui, sic illius quondam Frederico secundo regnante domestici inter primos regni proceres effulserunt; quodque illius doctrinam ac sapientiam studiose imitatur palamque defendit, id optimo jure tuæ Domin. opus inscribam, in quo tui concivis doctrina a theologo non minimo ita enodatur, roboratur, atque defenditur, ut ea omnia qua; contra disputare atque objicere adversarii solent, liquide et ad purum extenuet atque dissolvat, et irritum vulnere tela depellat. Mea vero sententia, hæc eadem commentaria, tua Reverendiss. Domin. non contemnet, quæ et rerum quas continent natura, et scribendi genere, et auctoris nomine ac professione, et dcfensæ veritatis Aquinæ gloria, et recentissimæ novitatis editione sunt illustrata. Atque ut quod sentio dicam, rariora sunt habenda, tum Doctoris, tum Defensoris volumina, cum omnibus, tum præcipue noslræ Academiae sectatoribus, libris sibyllinis, quos Tarquinius superbus divina oracula continentes sex deustis, tris tanti emit, quanti novem licitata fuerant, atque in bibliothecis recondendi, ut si quando aliqua in re dubitatum, vel m Doctloris sapientia nodus quispiam ambiguus ah ærnulis fuerit injectus, ab his tanquam divinis oraculis responsum putatur Quod si Plato, quem divinum Philosophum appellant, cum sua aetate doctissimus haberetur, essetque tenui substantia familiari, tres Phylolai pylthagorici libros decem millibus denariorum mercatus est; Aristoteles quoque libros pauculos Speusippi philosophi post ejus mortem emit talentis atticis tribus, qua summa est nummi romani sex tertia duo, et septuaginta millia, quanti nos excellentissimi Doctloris Thomæ ejusque præcipui propugnatoris Johannis Caprcoli volumina pendere debemus, quibus non anceps el vulgaria, sed certissima et divino spiritu conscripta ac defensa philosophia continetur?

Quare omnes exhortor, qui scholæ nostræ, qui purissimæ ac profundissimæ theologiæ sensum, vim, probabileinque veritatem assequi cupiunt, ac patrocinium, hæc sibi asciscant, hæc relegant, hæc sincere adhibita opera meditenlur. Erunt fortasse nonnulli, qui ea nedum parvipendant, sed et maledictis incessant, quod non patiantur Doctoris veritatem propugnari, ac defendi, sed meminisse oportet, quoniam ventas angulos non amat, quodque Salvator ait : *Non est discipulus super Magistrum.*

Accipiet igitur tua Reverendiss. Domin. opus hoc, nostra in illam ildei ac reverentiae locuplex testimonium, atque universi hujus Ordinis nostræque societatis præcipuæ clientis tuæ munusculum, quod perinde erit, atque ab ea fuerit susceptum. Et cum Auctoris studium meumque laborem probaverit, nequaquam nos navalæ opera pœnitebit. Sin aliquid inciderit, quod non ad unguem fuerit elimatum, putabit illud non ab Auctore profectum, sed scriptorum inscitia depravatum. Dignabilurque idipsum per se virosque doctissimos in thomislica schola perfectos, quorum (ruitur contubernio ac familiaritate examinatum ad regulam vertere, atque incultis omnibus suam

et suorum adhibere censuram. Recta vero, consentanea et probabilia, si quando disciplinam veri, notionem, usum atque animi voluptatem attulerint, ea omnia Thearcho Doctori, Capreoloque patrono accepta ferre. Tuæ Reverendiss. Domin. quam opto felicissime ac diu valere nostri memorem, me unice commendo ac trado.

Venetiis, kal. Aug. 1483.

Explicit epistola proœmialis in quatuor libros Defensionum fratris Johannis Capreoli, Tholosani, Thomiste doctissimi, Ordinis Prædicatorum.

Laus Deo Opt. Max.

Virginique Matri

Dom. P. Divoque Doctori.

SIXTO QUINTO

PONTIFICI OPT. MAX.

FR. MATHIAS AQUARIUS DOMINICANUS, S. D.

Magnus ille Artaxerxes Persarum Rex (Pontifex maxime) non minus magna largiri uti magnos decet, quam pauca alacri promptoque animo accipeçe solebat : sic enim regio fungebatur munere, servile non dedignatus obsequium. Unde oblatam aquam ab homine paupere, quam hic ambabus manibus e proximo flumine hauserat, libenter ebibit : animum ac propensam voluntatem offerentis melitus, non rei quæ dabatur magnitudinem. Inter Græcos Licurgus sapientissimus habitus Lacedæmoniis legem sancivit, Diis parva offerri sacrificia; existimabat enim Deos ipsos non victimarum præstantiam et sacrorum magnificentiam prospicere; sed honestos, pios, ac religiosos sacrificantium animos. Quibus ego adducor beatitudinis tuæ claritatem, præstantiam, supremumque conspectus principatum, atque pontificiam potestatem, qua sicut universi Orbis principes excellis, ita sapientia, benignitate, ac pietate eos superas, adeo quod dignam tui laudem quivis mortalium eloqui nequeat. Sixtus enim jure optimo nuncuparis, quando ex tuis encomiis sistit Urbs et Orbis; ac intentus felices tibi peroptat annos, hostium frementes haud pavescens dentes, Leonis custodia munitus : ac tandem sidere duce cœlici montis cacumen conscendit, ibique humanæ salutis Auctorem reperit, et sui in terris Vicarium : quem adorare cogitur ex suprema ei collata potestate magna largientem, et vilia quantumvis, corde recto et sincero animo sibi oblata non spernentem. Quod et mihi necessum fuit munus licet exiguum grato tamen animo tibi offerre : lucubrationes, inquam, nostras magnis laboribus effectas, multisque efflagitantibus inlohannem Capreolum, quem propter disserendi subtilitatem, et disciplinarum ubertatem in omni doctrinarum genere, atque in quovis scholastico certamine excellentissimum exercitatissimumque omnes fere studiosi admirantur; cum nihil in amplissimis doctrinarum campis est invenire, quod hic et disserendi acumine, et argumentorum copia, et doctrinæ gravitate, et opinionum varietate, atque dicendi facundia et ubertate non docuerit, excusserit, examinaverit, atque perfecerit. Id quoque in eo præcipue et singulare reperiri affirmant, ut non solum respondendi firmitate, docendi facilitate, diffiniendi solertia præstet, sed divina quadam vi animos studiosorum provehat ad divina. Ita enim scribit, ut cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungat, legentes taliter movet, ut in intimos animorum recessus quodammodo illabatur, ac denique quibusdam amoris aculeis cor compungat, et mira devotionis dulcedine perfundat. Tali enim via et ordine distinctiones, quæsliones, articulos, responsiones, conclusiones suas explicavit, et dilucidavit, ut fidei catholicæ veritas maxime illustretur, perniciosi

errores et profanæ hærescs profligentur, nique pi» fidelium mentes ad Dei amorem et coelestis patria desiderium mirabiliter inflammentur. Quamobrem Bernardinus Thomitamis, et Archangchis Mercenarius meus condiscipulus, ambo ætatis ñostra magni ac præstantes Philosophi, hunc unum Johanne» Capreolum caderis comparatum, Thomislartini principem jure nuncupandum esse dicebant, apertoqiie ore prædicabant, si quis hunc auctorem haberet familiarem, facile illum omnium Theologorum ac Philosophorum tenere opiniones et scire secreta, feliciterque disputaturum in congressibus familiaribus, et collocutionibus, dialccticisque sermonibus, qui de natura, de moribus, divinisque rebus inter magnos viros haberi solent. Addebant quoque seipsos, quamvis philosophos, nullum præterire diem quin aliquem articulum ac conclusionem hujus doctissimi viri perlegerent ac meditarentur (sic enim recreabant animum suum) capiendo ex ejus venustissima methodo mirificam voluptatem, ingenii suavitatem, atque summam delectationem; idque ipsi non semel, sed sæpe et sæpius cunctis testabantur. Cum autem gravissimus hic Doctor impressus non facile reperiretur, Paulus costabilis vigilautissimus, olim sacri palatu Magister, et Dominicaine familiae Generalis mihi injunxit, ut aliquos labores ac vigilias in eum conferre vellem, quoniam habebat in animo ad communem omnium utilitatem esse in Urbe typis iterum tradendum. Ego tanti viri motus auctoritate, et jussa peragens, statim ad tantum opus me animose accinxi : ex eo quidem tempore quo tua Bealitiido in reparandis et perpoliendis D. Ambrosii operibus elaborabat. Quantum enim laboris ipse sumpserim in hoc præstando, tua Sanctitas, qu» fere ab incunabulis in simili doctrina fuit quam maxime versata, facile judicare poterit. Tu» Bealitudini potissimum hosce meos labores nuncupare et dedicare volui, quod et in publicis academiis hanc doctrinam, Beatissime Pater, profiteri olim consuevisti, et quia nulli tale opus melius dicari videbatur quam tibi qui in isto suprema dignitatis vertice constitutus, ut omnium parens et rector universos foves atque complecteris; et præcipue eos qui omnes suas cogitationes conferunt ad illustrandam Reipublicu? Christiana religionem, et scholasticam disciplinam, qu» in hoc eminentissimo Doctore mirabiliter elucescit e cujus scriptis germanus ac verus Angelici Docloris doctrina sensus aperitur et innotescit, multaque et difficilia ex dictis divi Bonaventura, nuper tua pietate et sapientia inter Ecclesia Ductores ascripti, nec non Alexandri Alensis, Alberti Magni, Joannis Scoti aliorumque innumera-bilium Doctorum reserantur et interpretantur. Quapropter, si opus ipsuin spectetur, tamquam debitum tibi omnino fuerat nuncupandum; quamvis exiguum munus sit, magnum tamen existimandum est, si mea voluntas spectetur: cum id mnne conferam, quod ab imbecilli ingenio meo exiguisque viribus proficisci potuit, et vitam mihi acerbam puto, quod conferre tantum minime possum, quantum et debeo, et ardentem desidero. Sic Deus Optimus Maximus dignitati Apostolic» Sedis, et Reipublicae Christian» juvandie longo tempore Te servet incolumem, et omni felicitatis affluentia florentem, ut tot tantaque ac innumerabilia opera, pneclaraque gesta, qu» ab initio lui] Pontificatus, divina; benignitatis munere, ingentique totius Orbis applausu agere coepisti, qu» cum infinita fere sint. Epistola brevitatis nequaquam enumerari sinit, ad posterorum tamen memoriam Elegia qua; mox sequetur', aliqua non indigna lectione explicabit. Faxit Deus, ut qua; magna et præclara in amplissimo liberalissimoque animo tuo, sanclissimoque pectore servas, tua ista admirabili prudentia summa cum felicitate conjuncta exequaris, et opus hoc pro tua maxima benignitate, tuo clypeo munias, eoque animo illud accipias, quo nunc genibus flexis, humiliter, ac religiosa mente sanctissimos tuos pedes osculor. Vale, Beatissime Pater, diuque felix vive.

• Et lubelur quidrtn in «niltont 1589. sini quia nullo modo ad opus Caprvoli allinet, eam hic reproducere non judtontinu» opportunum.

MONITUM AD LECTOREM

Mirum fortasse quibusdam videbitur, nos veteris scholastici opera e tot saeculorum oblivione educere, ac de novo in lucem edere. Non mirabitur tamen, qui ex litteris Summi Pontificis Leonis XIII didicerit quot utilitates, quot saluberrimos fructus < ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, necnon ad scientiarum omnium incrementum ' » afferre possit doctrina scholastica, prout in libris Principis Doctorum, D. Thomæ Aquinatis scilicet, exposita invenitur. Unde idem gloriosus Pontifex, omnes catholici orbis antistites enixe est adhortatus ut auream sancti Thomæ sapientiam restituerent, et quam latissime propagarent plures religiosas familias ad operum hujus sancti Doctoris studium revocavit'; nuperrime quoque, in litteris ad clerum Gallianim directis quas omnes gratulanti lætoque animo suscepimus, mandat Magistris ut Summe *theologica* methodum, simul ac præcipuos articulos, in scholis discipulos fideliter edoceant.

Quis credat? Hæc solida Lutissimaque D. Thomæ doctrina, divina potiusquam humana, quæ « præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum¹», nihilominus in gremio doctorum catolicorum suos habuit detractores, suos acerrimos impugnatores, suos non sat fidos expositores. Quapropter, ad illam recte intelligendam, ad adversariorum objectiones solvendas, necnon detractorum frangendam audaciam, inutile non erit cognoscere quomodo a suis fidelissimis interpretibus fuerit defensa ac exposita. Porro quis, inter sancti Thomæ defensores, ingenio præstantior ac perspicacior exstitit quam Johannes Capreolus "holosanus; cum « nemo fuerit hujus doctrinæ professorum inventus, qui sancti Doctoris adeo mentem subtiliter intelligere, penitus introspicere, luculentius aperire, ac fortius defendere visus sit » ? Nil mirum igitur, si paulo post ac primæ litteræ pontificiæ *de tenenda sancti Thomæ doctrina* receptæ sunt, Illm. Episcopus Ruthenorum', exinde, propter suum ardentissimum in instaurandis studiis ecclesiasticis zelum, inter S. R. E. Cardinales collocatus, ad clerum epistolas misit, in quibus Jolinns Capreoli laudes prædicabat, ac vehementer optabat ut operum *Principis Thomistarum* nova ac lectu inventuque facilior editio sapientibus proponeretur. Illustrissimi Pnesulis voto annuit D. Alfred Cattier, editor Turonensis, qui ante hos tres annos nuntiavit se, cum auxilio R. P. Bonnet, Oblatorum Marite Immaculata), Iohannis Capreoli Theologie Defensiones de novo in vulgus esse emissurum. Ab incepto tamen, licet invitus, desistere debuit R. P. Bonnet; annoque proxime elapso, nos, Fratres Praedicatores, Tholosanæque provincial alumnos, instanter rogavit editor ut ei auxilium præstaremus, ac operum insignis Thomistes fidelissimum textum exhiberemus. Ex amore erga hoc antiquum nostræ provinciæ decus, sine mora manum ad laborem apposuimus, et jam, post unum annum, primum volumen hujusce novæ editionis, non parvo cum gaudio ac spe indulgentiæ peritis præsentamus.

Quis scopus noster fuerit? Quæ vero methodus? Quinam fontes e quibus hausimus? En tot quæstiones ad quas breviter respondere debemus.

¹ Lilliam Encyclical *Ætemi Patrii*, I augu-
sti 1879.

² Ibid.

³ Litt. *Noitra erga*, 25 nov. 1898; *Graviuime Noi*.
30 dec. 1892.

⁴ Litt. 8 H*pt 1899.

¹ Innocent. Vi, *Laudatio D Thomæ*. Cf. Tournon. *Vila*
S. Th. lib. V, c. II.

• Cf. png. XVI» epistolam P. Thomæ a Sancto Gennano.

² Etn. ac Rmus I)D. Ernest Bourrvt, Episcop. Kuthe
nensis ab anno 1871 nd annum 1896.

• Lilt, pastor 21 dec. 1881.

Certe hoc maxime nobis in volis fuit genuinum ac nitidum textum Auctoris exhibere; unde in primis curavimus autographum codicem reperire, quem religiose in suo coenobio servaverant Fratres nostri Ruthenenses. Spes nobis erat, post publicas ultimi sæculi perturbationes, pretiosum manuscriplum, cum cæteris conventuum spoliis, in Bibliothecis vel Archivais publicis fuisse depositum. Vana fuit spes nostra. Sive ex incuria, sive ex altera nobis ignota causa, excidii codex autographus. Cætera vero manuscripts, utpote, ex testimonio Jac. Echard¹, sat mendosa, consulere noluimus; et ad primam editionem recurrimus, quæ merito *Princeps* vocari potest, atque juxta exemplar Auctoris, cura et studio P. Thomæ a S. Germano, Veneliis prodiit, anno 1483. Hanc quidem editionem, cujus omnia volumina haud facile invenies, integram tamen in manibus habere potuimus ex benevolentia Municipii Ruthenensis. Cæterum, quoniam ex negligentia aut imperitia typographoruin, quaxlam menda forsán irrepsissent, alias posteriores editiones, ultimam præsertim, anni scilicet 1589, in consultationem vocare opus fuit. Collatione diligentissime instituta, lectionem in textu retinuimus, quæ nobis probatissima visa fuit, servata tamen in inferiori margine *Principis* editionis lectione, quoties posterioris editionis lectionem in textu apposuimus. Aliquando, licet raro, tum *Princeps*, tum cæteræ editiones simul vitiosre inventa) sunt, omissis nempe uno vel altero verbo, unaalterave linea; tunc partes omissas, ex contextu menteque Auctoris, introduximus. Ne tamen in hoc videremur nimis ingenio nostro induisisse, in calce paginæ notavimus omissiones quæ in *Principe* inveniuntur.

Textus D. Thomæ ab Auctore allatos, necnon indices locorum ex quibus extracti sunt, omnes sedulo recognovimus; emendatis siquidem his indicibus, ubi opus erat. *Verba vero Angelici Poetorist non prout in hodiernis ejus editionibus leguntur, bene vero juxta modum quo ab Auctore referuntur, consulto servavimus.* Duplicem utilitatem ex hoc procedendi modo percipies: vel enim memoriter verba 1). Thomæ narravit Capreolus, et tunc videbis quomodo in ejus mente retenta manebant; vel ex codicibus transcripsit, et tunc lectionem hujusmodi codicum ante oculos habebis.

Idem fecimus quoad cæteros textus ex Sacra Scriptura, Sanctis Patribus, aliisque auctoribus accitos. Omnes cum fontibus comparavimus, locorumque indices, quando desiderabantur, adjecimus.

Adversariorum objectiones quæ contra unam eamdeinque conclusionem atTeruntur, servato fideliter ordine in quo ab Auctore proponuntur, sub determinatis paragraphis collegimus, præmisso crassioribus litteris adversariorum nomine. Hoc tamen notatu dignum est: non semper ex libris auctorum argumenta deprompsit Capreolus, sed prout in præcipuo adversario, Aureolo scilicet, exposita invenerat. In argumentis ergo e Scoto v. gr. assumptis, hujus Doctoris utique sententiam habes formam vero sub qua presentatur, apud Aureolum invenies. Quoties hoc evenit, accurate notavimus.

Nihil a nobis admixtum, nihil detractum in hac nova editione reperies. Nullas in notis explanationes apposuimus, ne argueremur tuum voluisse præoccupare animum. Textus intelligentiam facilem tibi præbemus ex typorum ac signorum dispositione; quæ quidem signa, in prioribus editionibus aut insufficienter aut indebite adbibita sunt.

Multum tamen abest a nobis ut hanc editionem mendis omnino esse immunem contendamus. De (acto quidam errores, licet non multi neque graves, sive in verbis¹, sive in signis irrepserunt; quorum causa fuit breve tempus ad laborem nobis concessum, quotidie ad effectum operis editore festinante. Et si in primis paginis quædam vitia invenias, scito dictas paginas ultimo prælo fuisse subjectas absque mandato nostro. Hos tamen errores emendare conati sumus per indicem ad calcem libri positum, spem nihilominus habentes in posterioribus voluminibus talem indicem non fore necessarium.

Accipe igitur, lector benevole, hoc opus a Principe Thomistarum compositum, quod nos de novo publici juris facimus. Eaxit Deus ut, dum hæc docta plenaque sapore eloquia legeris, crescat tuus amor, crescat tua devotio erga Angelicum Præceptorem, necnon ejus fidelissimum interpretem ac strenuum defensorem. Hæc est sola merces, hoc unicum premium, quod pro labore nostro, ac in spe ultimæ læalitudinis, a Domino impetrare optamus.

¹ Echard¹ *Senplorat Ordinis Prædicatorum*, I, p. 795.
V. gr. µ 39. col. I, legis: *Pondur htibilua tcmilificut prvprr i+cundum nlnlum demonstrationum divenificari*, dum tarrwn Inhere debes: *ponitur habitua acientificoa*

propter et secundum media demonstrationum diversifirari.
pag. 35, 2. concii., loco *πτηη*, lege *penes*.
pg. 20, in prima conclusione, ubi invenitur *matenam*; <fe quibus sunt, lege *materiam de quibus sunt*;

INDEX AUCTORUM

QUORUM NOMINA SÆPIUS IN IOHANNIS CAPREOLI OPERIBUS INVENIUNTUR

Adam Goddamus, Anglicus, Ordinis Minorum, discipulus Guillelmi Occam, necnon theologus Oxoniensis (f 1358). Præter *Commentarios* in *Librum Canticorum*, scripsit *Librum contra Richardum Wethersetum*, et *Commentarios in Magistrum Sententiarum*.

Æyldius n Columna, seu Romanus (1247-1316), Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Prior generalis, ac deinde archiepiscopus Bituricensis. Auditor quondam I. Thomæ Aquinatis, et postea Doctor Parisiensis creatus, a Scholasticis titulo *Doctoris fundatissimi* fuit insignitus. Inter ejus præcipua scripta recensentur : *Quæstiones de potestate ecclesiastica et temporali*, *Libri de Regimine Principum*, *Capitula fidei christianæ*, *Commentarii super libros Sententiarum*, *Quodlibeta* multa, variique tractatus de rebus theologicis etc.

Triginta quatuor *Quodlibeta*, de variis quaestionibus logicis, physicis, metaphysicis ac moralibus, attribuit Fabricius (Bibl. med. ac inf. act.) alteri .-Egldlo, Gandavensi scilicet, qui circa annum 1350 vivebat.

Alforabl, philosophus arabicus, Damasco defunctus anno 950. Pleraque ejus opera, hodie deperdita, Aristotelis philosophia? commenta sunt. Quædam, in lingua latina versa, titulum habent : *de Scientiis*, *de Rebus studio Aristotehca? philosophia? præmittendis*, *de Intellectu et intellectu*, et *Fontes questionum*.

Algazel (1038-1111), unus etiam ex arabicis philosophis Damasco, Hierosolymis, necnon Alexandria docuit. Libros confecit mullos, ex quibus præcipui esse videntur : *de Philosophorum propensionibus*, *Destructiones philosophorum*, necnon *Compendium doctrina ethica*.

Aureolus (Petrus), Ordinis Minorum, natus Verboriæ ad Iseram, sive (Esiarn, in Gallia. Theologus Parisiensis, ac demum archiepiscopus Aquensis, *Doctoris facundi* cognomen tulit. Scripsit *Breviarium Bibliorum*, *Commentarios in quatuor libros Sententiarum*, varia *Quodlibeta*, *Compendium sacra? theologia?*, *Tractatum de Conceptione immaculata B. F.*, *de Decem præceptis*, *de paupertate et usu pauperum rerum*, necnon varios Sermones *de tempore et de Sanctis*. Obiit anno Domini 1322.

Avrrroce. Vide Commentator.

Avicenna (-j- 1037). Inter medicos necnon philosophos arabicos facile primus. Præter *Canonem medicinae de Logica*, *Physica* necnon *Metaphysica* scripsit. Opera ejus latine versa pluries in lucem sunt redacta.

Bernardus de Gannato, c loco patria» sic nominatus, licet communius de Alvemla nuncupetur vel de Claronionte, in qua civitate Ordinem Prædicatorum professus est Floruit sub fine sæculi decimi tertii, et ineunto sæculo decirno quarto. Sacra? Facultatis Parisiensis Baccataureus, scripsit *Lecturam super libros Sententiarum*, et quindecim *Quodlibeta* contra Henricum Gandavensem, Godefridum de Fontibus, magistrum Parisiensem, necnon Jacobum de Viterbio, archiepiscopum Neapolitanum.

Bradwardinus (Thomas), Cicestriæ in Anglia natus, inter Oxonienses magistros ita claruit, ut *Doctoris profundius* titulum sit promeritus. Archiepiscopus Cantuariensis creatus, quadraginta diebus post suam consecrationem, ad cados evolavit, 26 Augusti 1340. Præcipuum ejus opus est : *De causa Dei, contra Pelagianos, et de virtute causarum virtute Dei causa causarum*. Inter alia ejus scripta enumerat Fabricius (Bibl. med. ac inf. aet.) *Commentarios in quatuor libros Sententiarum*, *Summam theologicam*, *Placita theologica*, *de Sancta Trinitate*, *de Præmio salvandorum*, *de Praescientia et praedestinatione*, etc.

Catton (Guidterus), Anglus, Ordinis Minorum, Pœnitentiarius Papæ Clementis VI. Obiit Avenione. anno 1343. Scripsit *Commentarios in libros Sententiarum*, *Resolutiones questionum adversus astrologos*, et *de Paupertate evangelica*.

Commentator Se designator celeberrimus inter Arabicos Stngyritæ interpretes, Averroes scilicet, philosophus Conlucensii, per antonomasim *Commentatoris* cognomento dictus. Librorum Aristotelis tum *magnos commentarios*, tum *medias expositiones*, tum *paraphrases* scripsit; deinde *Sermonem de Substantia orbis*, *tractatum de Theriaca*, librum quoque de medicina *Colliget* appellatum, ac alia multa edidit. Vitam finivit Cordubæ, anno 1138

Durandus de Sanctoporrlnno. Ordinem Prædicatorum in conventu Claromontano amplexus est, Sententiasque publice legit in cironbio Parisiensi. A Clemente V Sacri Palatii Magister institutus, ab ejus successore Joanne XXII ad episcopalem dignitatem fuit erectus, Ecclesiamque Aniciensem regendam suscepit; qua quidem relicta, et ad *sedem Meldensem* translatus, e mundo migravit anno 1331. Vir fuit, ait Jacobus Ecbard (Script. Ord. Præd.), ingenii prorsus clarus, omni scientiarum genere excultus, tenacis memorie, facili præditus eloquio, quo mire ac feliciter mentis conceptus exprimebat. Sed qui tantis dotibus fretus, privatis suis sensibus nimium indulgisset; unde, relictis quam in scholis imbiberat sancti Thomæ doctrina, hoc freno coerceri non patiens, genio se lutum permisit suo. Praeter quosdam sermones, aliquos *postillas* super Evangelium, necnon *Commentarium super veterem logicam*, varia opera theologica reliquit: *Commentarium* nempe *in quatuor libros Sententiarum*, *Tractatum de Jurisdictione ecclesiastica et de legibus*, *Questiones ex decem theologicis varii argumenti*, quatuor *Quodlibeta*, necnon *tractatum de Statu animarum a die obitus usque ad ultimum resurrectionem*,

Euclimthis, Nicaenus metropolis, necnon Philosophi commentator. Floruit sæculo duodecimo.

Gerardus de Cannelo (f. 1317) E Bononia oriundus, Ordinem Carmelitarum ingressus est, quem postea Prior generalis per annos viginti rexit. Doctor Parisiensis, scripsit quædam *Quodlibeta*, *Quæstiones ordinarias*, ac *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*. « *Summam Theologiae* præclaram, inquit Tillemontius, « *Scriptæ*, inchoavit, quam tamen morte præventus imperfectam dereliquit. »

Godfridus Cornublenensis (1310), Garmariensis, necnon Facultatis Parisiensis theologus, a quibusdam *Doctor sollemnis* nuncupatus. Auctor fuit decem *Quodlibetorum*, atque *Commentariorum in quosdam libros Aristotelis*, in *sex principia Gilberti Porretani*. ac in *quatuor Idios Magistri Sententiarum*,

Alter ejusdem nominis Doctor Parisiensis, imum hujusce Facultatis cancellarius cognoscitur, **Godfridus** scilicet **de Fontibus** seu **de Fontanis Junior**, qui sub lineæ sæculi decimotertiæ vivebat. Scripsit contra Fratres mendicantes. Buls. (Hist. Univ. Paris.) ipsi attribuit *Quodlibeta* et *Summam*.

Gregorius Ariminensis (f. 1358), Ordinis Eremitarum sancti Augustini Prior generalis. Vir utique doctissimus, in gymnasio Parisiensis celeberrimus, *Doctoris authenticæ* titulo decoratus; Nominalium vero fautor et patronus. Inter præcipua ejus opera computantur *Commentarii in quatuordecim Epistolas beati Pauli*, *Liber de usuris*, *Liber de intensione et remissione formarum*, necnon *Commentarii in libros Sententiarum*.

Guldo de Carmelo, communius sub nomine **Guldonis de Terrena** designatus. Patria Cathlanus, Ordinem Fratrum B. M. de monte Carmelo tamquam Prior generalis gubernavit, ac deinde Majoricensis Elnensisque Ecclesiarum episcopus fuit. Cum Avenione theologiam doceret, sibi acuti disputatoris famam acquisivit. Extremum diem clausit 21 Augusti 1342. E præcipua ejus scripta: *Summa de heresibus et earum confutationibus*; *Opus tripartitum de perfectione vite catholice*; *Correctorium juris*; *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*; *Liber sex Quodlibetorum*; *Quæstiones in libros de Anima*; *Commentarium in octo libros Physicorum*, et in *duodecim libros Metaphysicas* etc.

Ilvnlciis Gædbnls, Gandavensis dictus, vel Mudanus etiam, n. Muda, Gandavi suburbio, ubi natus est anno 1217 Archidiaconus Tornacensis, necnon Doctor Parisiensis, mortem obiit Tornaci, anno 1293. Erat ingenio subtilis, ait Trilhemus, et in disputationibus theologicis acutissimus, tanta opinio et auctoritatis in gymnasio Parisiorum, ut *Doctor sollemnis* sit vocatus. Scripsit *theologica Quodlibeta*, sive quæstiones Parisiis disputatas in quatuor libros Sententiarum; alia etiam *Quodlibeta* de variis materiis; *Summam Theologiae, seu quæstionum ordinarium*, *Librum de virginitate*, *Librum de penitentia*; *Commentarios in libros Physicorum et Metaphysicarum Aristotelis*, etc.

Hugo de Casironovo. Minorita, in Anglia natus. Sæculo decimoquarto vivebat, nobisque reliquit *Librum de victoria Christi contra Antechristum*; *Commentarium ac reportata in quatuor libros Sententiarum*; necnon *Tractatum de finali judicio*.

Hybernicus (Thomas), socius Sorbonicus, qui circa initia sæculi decimiquarti potissimum floruit. Primum secundumque librum Sententiarum est interpretatus. Ei etiam attribuuntur *Manipulus florum*, sive *Extractiones originalium*; *Liber de tribus punctis christiane religionis*; *Commendatio theologiae*; *Tractatus de tribus hierarchiis*.

Joannes de Hipn. Nescio quis sit, ait Fabricius, ac de eo silent exteri scriptorum nomenclatores, nisi cidpias Wading. (Annal. Min., t. III), qui dicit hunc Joannem Minoritam ac Doctorem Parisiensem fuisse, tempore Joannis XXII Pont. Max., atque in Sententiarum libros acutissima commentaria edidisse, necnon alia scripta de tinnno, d. Virtutibus et civitate, posteris reliquisse, quæ temporum injuria seu veterum incuria latent aut perierunt.

Lincolniensis. Hoc numme designatur famosus **Robertus** vel **Robertus** Grostthead (gallice Grosse test), qui primum archidiaconus Lincasteriensis, deinde episcopus Lincolnensis, in hac dignitate obiit, anno Domini 1253.

Fuit vir lingua: græcæ ac hebraicæ peritissimus, in disciplinis philosophicis ac theologicis apprime versatus, ut testantur quamplurima ejus scripta, nō maximam partem Inedita. Ad ejus *Commentarium in libros Posteriorum Aristotelis* frequenter recurrit Capreolus.

Occam (Guillelmus, f. 1347), Minorita, natione Anglus, *venerabilis Inceptor et Auctor invincibilis* in scholis appellatus, Nominalium subtilitates jam pene obsoletas excitavit. A Joanne XXII, contra quem acerrime scripserat, excommunicatus, postea vero pœnitens absolvi meruit. Præter ejus opera polymica, in quibus de *Apostolorum paupertate* necnon de *Pontificum ac Imperatorum potestate* tractat, varia scripta tum ad philosophiam, tum ad theologiam spectantia reliquit, scilicet: *Questiones in libros quatuor Sententiarum*; Librum unum *Quodlibetorum*; de *Sacramento Altaris*; *Compendium theologia*, etc.

Petrus de Palude, Ordinis Praedicatorum, quem vocat Jacobus Echard *magnum Ordinis gentisque suae et udatis ornamentum, omnium prope scriptorum commendatione clarum*. Lugdunensis conventus alumnus, in gymnasio sancti Jacobi Parisiensi Sacrae Theologiae lauream consecutus est, ac scholas rexit. Magnas auctoritatis et gratia: apud Francorum regem Philippum VI, simul singularem benevolentiam sibi meruit Joannis Papæ XXII, qui eum Hierosolymitanum patriarcham creavit, variasque ac difficiles legationes ei commisit. Animam efflavit Parisiis, ultima die Januarii, anno Domini 1342. Ejus opera in sua Tabula enumerat Ludovicus a Valleoleti, dicens : < Dominus Fr. Petrus de Palude, magister Parisiensis, nationis Burgundiæ, patriarcha Hierosolymitanus, scripsit copiosissime juxta omnes sensus Scriptura Sacra super totam Bibliam. Item super quatuor libros Sententiarum. Item scripsit Quodlibeta. Item librum de Potestate Papæ. Item sermones de tempore et Sanctis per totum annum. Item librum historiarum, et intitulatur *Liber bellorum Domini*. >

Scotiis (Joannes Duns), in Scotia anno 1274 natus, «adhuc tenera ætate sancti Francisci! Ordini nomen dedit. Laurea Magisterii decoratus, Oxoniæ primum, postea vero Parisiis, tum philosophiam, tum theologiam docuit. *Subtilis Doctor*, acerrimum D. Thomæ se penebatur adversarium in suis scriptis, quorum præcipua sunt : *Commentarii super Sententias*; *Quodlibeta* ; *Quæstiones in Metaphysicam*, etc. Vix triginta quatuor annos natus cum vita cessit Colonia», anno Domini 1308, alterius scholæ theologorum tanquam dux et pater merito reputatos.

Simplicius, philosophus græcus sæculi sexti, qui peripateticam philosophiam cum sententiis Pythagoræ. Platonis, necnon Stoicorum conciliare studuit. Inter opera ejus quæ exstant enumerat Fabricius (Bibi græc.) *Commentarios in octo libros Physicæ Aristotelis*, in *Prædicamenta*, in *quatuor libros de Cælo*, ac in *tres libros de Anima*. necnon præclarum in *Epicteti Enchiridion commentarium*.

Varro, sive Varro, vel Guarro. de Anglia. Ordinem Minorum professus, ac propter eruditionem *Doctoris fundati* cognomento dictus, Scotuin habuit discipulum. *Sententias* est interpretatus, necnon *Quodlibetales quæstiones et ordinarias*, ac *Lecturas theologia* scripsit. Circa annum 1300 defunctus est.

TABULA

Tabula quæstionum et conclusionum et impugnatorum earum hujus primi libri Defensionum Theologia» Divi Doctoris Thomæ de Aquino in primo Sententiarum per Magistrum Johannem Capreolum, Tholosanum, Ordinis Prædicatorum. — Licet autem in hoc libro unaquæque quæstio per unum aut plures articulos dividatur, tamen, ut breviores essemus, placuit hic notare solos articulos in quibus signantur conclusiones, cum omnes alii contineant sola dubia aut impugnantium objectiones.

PROLOGI

Quæstio I

Utrum theologia sit scientia

CONCLUSIO 1 : Licet omnis scientia requirat evidentiam et intellectum suorum primorum principiorum, non tamen omnis scientia requirit evidentiam aut intellectum suorum principiorum proximorum, præsertim in scientia subalternata. — Contra hanc arguit Petrus Aureoli, Ordinis Minorum. Item, Gregorius de Arimino.

CONCLUSIO 2a : Licet theologia naturaliter inventa nulli hominis subalternetur, theologia tamen per revelationem habita subalternatur scientiæ Dei vel beatorum. — Petrus Aureoli. Durandus de Sancto Porciano.

CONCLUSIO 3 : Licet theologia secundo modo dicta non sit recte perfecte et proprie scientia sicut theologia primo modo dicta quæ dicitur metaphysica, tamen ipsa est scientia in quantum continuatur scientiæ Dei et beatorum. — Gregorius de Arimino. Durandus Johannes Scotus.

CONCLUSIO 4 : Theologia secundo modo dicta est certior quacumque scientia humanitus inventa, licet sit inveniendior.

CONCLUSIO 5 : Theologia secundo modo dicta, illo modo quo est scientia, non est scientia articulorum hominis, sed conclusionum quæ sequuntur ex illis. — Aureolus

CONCLUSIO 6 : Ista doctrina est necessaria ad salutem humanam præter scientias humanitus inventas. — Scotus.

Quæstio II

UTRUM HABITUS THEOLOGICUS SIT PRACTICUS

(P. 20)

CONCLUSIO 1 : Scientia proprie speculativa differt a practica quantum ad finem et quantum ad materiam de quibus sunt. — Gregorius.

CONCLUSIO 2 : Scientia secundum quid speculativa non differt semper a practica quantum ad materiam vel objectum. — Scotus.

CONCLUSIO 3 : Aliqua scientia quæ non est actu simpliciter practica potest fieri simpliciter et actu practica; quedam vero, non.

CONCLUSIO 4 : Habitus non dicitur practicus, prout practicus distinguitur contra speculativum, ab opere interiori quod maneat intra intellectum, sed ab opere exteriori prout omne opus sequens electionem potest dici praxis. — Aureolus. Gregorius.

CONCLUSIO 5 : Non omnis habitus dicitur practicus, nec omnis cognitio meretur dici practica ex quacumque relatione ad praxim, sed oportet quod sit prima regula operis.

CONCLUSIO 6 : Theologia nostra est practica et speculativa, licet principaliter sit speculativa quam practica. — Aureolus. Gregorius.

Quæstio III

UTRUM THEOLOGIA SIT UNA SCIENTIA

(P. 32.)

CONCLUSIO 1 : Habitus scientiæ, licet sit una simplex

live tabula est quam Thomas a Sancto Germano, in editione 1483, singulis voluminibus præmisit.

qualitas non constituta ex multis, prout habitum dicimus habilitatem ad utendum complete formis intelligibilibus, tamen habitus scientia, prout est immediatum principium actus intelligendi, non semper est qualitas simplex. — Aureolus.

Conclusio 2a : Distinctio secundum genus scientiarum speculativarum attendenda est penes divisionem secundum genus scibilis in quantum est scibile; et similiter, de unitate scientias quae attenditur secundum unitatem generis scibilis. — Aureolus.

Conclusio 3 : Unitas specifica habitus scientifici attendenda est penes unitatem formalis objecti quam ille habitus primo et per se respicit. — Aureolus.

Conclusio 4« ; Theologia est una scientia. — Aureolus

Quaestio IV

UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM HUIUS SCIENTIAE
(p. 40.)

Conclusio 1 : Objectum scientiae nostra est quid incomplexum ex parte rei ; licet, ex parte nostri, sit aliquid complexum per modum enuntiabitur. — Gregorius

Conclusio 2a : Subjectum scientiae non omnino est idem quod objectum ejusdem.

Conclusio 3 : Formalis ratio objectiva alius habitus scientifici non solum est illud ad quod primo terminatur actus talis habitus ; sed potius illud quod est causa per se quod aliquid per illum actum attingatur

Conclusio 4 : Formalis ratio objectiva ut quod tria requirit : universalitatem, principalitatem et distinctionem.

Conclusio 5 : Deus est subjectum Theologiae et formale objectum sicut quod cognoscitur per habitum theologicum primo et per se. — Aureolus.

Conclusio 6 ; Hic formalis objecti theologiae sicut qua aliquid in theologia cognoscimus est lumen divinae revelationis; et similiter, formalis ratio objecti theologiae ut objectum est, est hoc quod dico revelabile vel cognoscibile lumine divinae revelationis. — Aureolus.

DISTINCTIO I

Quaestio I

utrum fruitio sit actus voluntatis
(p. 01)

Conclusio 1 : Voluntas, respectu finis, habet tres actus realiter distinctos, scilicet : voluntatem, intentionem, fruitionem.

Conclusio 2> : Velle non dicitur proprio nisi respectu finis.

CONCLUSIO 3< : Fruitio est amor vel delectatio quam aliquis habet de ultimo expectato quod est finis. — Aureolas. Alii. Gregorius.

Conclusio 4 : Intentio est actus voluntatis realiter differens a fruitione et volitione proprie dicta. — Aureolus.

Conclusio 5 : Fruitio beatifica non solum transit objective super Deum, immo super visionem qua videtur Deus, et eadem fruitione fruimur utroque. — Aureolus. Gregorius,

Conclusio 6 : Nec fruitio nec aliquis actus voluntatis est essentialiter beatitudo. — Aureolus. Geraldus de Carmelo.

Quaestio II

UTRUM SIT ACTUS VOLUNTATIS
(P. 02)

CONCLUSIO 1 P : Usus est actus voluntatis — Aureolus.

Conclusio 2 : Usus proprie sumptus non est nisi respectu eorum quae sunt ad finem.

Conclusio 3 : Electio est actus voluntatis. — Aureolus

Conclusio 4» : Electio est respectu rerum quae sunt ad finem.

Conclusio 5< : Consensus est actus voluntatis.

CONCLUSIO 6 : Consensus non est nisi eorum quae sunt ad finem. — Aureolus.

Conclusio 7 : Respectu ejusdem objecti potenti» executive, usus semper sequitur electionem.

CONCLUSIO 8 : Electio quandoque differt realiter a consensu, quandoque solum ratione.

Conclusio 9< : Ante consensum praecedit consilium; et ante electionem praecedit consensus; et ante imperium praecedit electio, et ante usum procedit imperium.

Quaestio III

UTRUM ULTIMO FINE PER INTENTIONEM APPREHENSUM
NECESSARIO FRUATUR CREATA VOLUNTAS
(p.03.)

Conclusio 1< : Voluntas necessario vult finem ultimum apprehensum sub ratione sua universali. — Aureolus. Scotus.

Conclusio 2« : Licet voluntas, necessitate naturalis inclinationis, velit beatitudinem apprehensam sub ratione summi boni, aut beatitudinis, aut felicitatis, non tamen necessario vult eam apprehensam sub aliqua speciali ratione illius in quo beatitudo consistit; et hoc, dum est in via. — Aureolus.

Conclusio 3» : Voluntas, pro statu vi», nihil necessario actuarius vult, nec ab aliquo objecto movetur necessario quantum ad exercitium actus, licet quantum ad specificationem actus necessario ab aliquo moveatur objecto.

Conclusio 4> : Divina essentia dare visa necessario movet voluntatem creatam ad sui dilectionem, non solum quoad specificationem actus, sed etiam quoad exercitium. — Adrianus Scotus.

Conclusio 5 : Ultimo fine clare apprehenso voluntas necessario fruitur.

Conclusio 6 : Ultimo tunc apprehenso sub generali ratione summi intellectus boni aut felicitatis» nui bestitudinis, citra beatificam visionem, voluntas non fruitur perfectæ.

DISTINCTIO II

Quæstio I

UTRUM DEUS SIT A NODIS PRO STATU VLE INTELLECTUS
(P. 117.)

Conclusio 1 : Objectum primum et per se nostri intellectus est ens. — Aureolus et null.

Conclusio 2 : Verum est objectum intellectus nostri primum et fide equalum, non tamen per se, hoc est per propriam rationem.

Conclusio 3 : Naturale objectum intellectus et connaturale ac proportionalum nobis ad intelligendum pro isto statu est quidditas rei materialis — Aureolus.

Conclusio 4 : Licet verum non sit per se vel formale objectum quod intellectus, stat quod est formale et per se objectum quo intellectus.

Conclusio 5 : Deus non potest a nobis in via cognosci per essentiam suam vel in se. — Sentus.

Conclusio 6 : In via possumus Deum cognoscere ex suis et in suis effectibus.

Conclusio 7 : Deus potest in via immediate cognosci, ita quod cognitio viatoris attingit ipsum, licet per media transeat.

Conclusio 8 : In via possumus habere aliquot conceptum Deo proprium, et idem dico de specie sibi propria.

Conclusio 9 : Eodem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum, licet nomen significans illum conceptum non dicatur univoce de Deo et creatura. — Scolus.

Quæstio II

UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM MENTI
HUMANÆ IN VIA
(p. 118.)

Conclusio 1 : Ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, sufficit quod predicatum sit de ratione subjecti. — Aureolus, Gregorius.

Conclusio 2 : Non omnis propositio per se nota est per se nota nobis — Aureolus.

Conclusio 3 : Hec propositio, Deus est, secundum se est per se nota, non autem quoad nos. — Aureolus Gregorius

Quæstio III

UTRUM IN DIVINIS UNUS DEUS SIT THES PERSONNE
(p. 150.)

Conclusio 1 : Illa propositio Philosophi, tertio *Physicorum* : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, etc., tripliciter exponitur. — Aureolus.

Conclusio 2 : Ex positione trium personarum in una essentia non infringitur ars syllogistica nec syllogismus expositivus.

Conclusio 3 : Ex eadem positione non falsificatur primum principium complexum, scilicet quod contradictoria non verificantur de eodem. — Aureolus.

DISTINCTIO III

Quæstio I

UTRUM UNITAS DEI POSSIT EX CREATURIS DEMONSTRATIVE
CUNCIJDI
(p. 101.)

Conclusio UNICA : Unitas Dei potest ex creaturis demonstrative concludi. — Contra rationes arguit Aureolus.

Quæstio II

UTRUM IN CREATURIS REFERIATUR IMAGO ET VESTIGIUM
TRINITATIS
(p. 102.)

Conclusio 1 : Hæc vestigiis in hoc consistit quod est representatio causa vel causalitatis quantum ad solam causalitatem, absque representatione forme Hæc autem imaginis consistit in representatione causa quantum ad similitudinem forme. — Aureolus.

Conclusio 2 : Datio vestigiis non invenitur proprie in accidentibus, sed tantum in substantiis.—Aureolus.

Quæstio III

ARTICULUS I

UTRUM ILLA PENIS QUX ATTENDITUR VESTIGIUM TRINITATIS
HÆC AUTEM DISTINGUANTUR A REBUS IN QUIBUS SUNT
(p. 177.)

Conclusio 1 : Partes vestigiis, qualitercumque assignentur, non tria generaliter reducuntur.

Conclusio 2 : Partes vestigiis assignati per illa tria : unum, verum, bonum, differunt ab eo in quo tale vestigium reperitur. — Aureolus,

Conclusio 3@ : Bonitas et veritas rei creato distinguuntur realiter; et bonum, et verum, et unum, distinguuntur ratione. — Aureolus. Guldo.

Conclusio 4· : Modus, species, et ordo, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii non sunt idem inter se nec cum illo cuius sunt.

Conclusio 5@ : Substantia, virtus, et operatio, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii, ab invicem realiter distinguuntur, Et duo eorum distinguuntur ab eo cuius sunt.

ARTICULUS

UTRUM PARTES IMAGINIS DISTINGUANTUR A REBUS
IN QUIDUS SUNT

(P. 1».)

Conclusio t> : Potentiæ animæ non sunt ipsa essentia anima. — Contra rationes S. Doctoris, Scotiis. Item, contra conclusionem, Scotiis, Aureolus, Occam-Adnm, alii.

Conclusio 2« : Voluntas et intellectus in anima rationali sunt dus potentiæ realiter distincta?. — Scotus. Aureolus. Adnm. Alii. Hybernleus.

Conclusio 3» : Memoria, in parte intellectiva, non est potentia distincta ab intellectu. — Aureolus.

Conclusio 4' : Mens, prout in ea est imago Trinitatis, non est idem quod anima, nec quod memoria, aut inlellignlia, vel voluntas.

Conclusio § : Partes imaginis creata? distinguuntur ab illo in quo sunt, quælibet, vel aliqua illarum. — Aureolus.

DISTINCTIO IV

Quæstio I

UTRUM ISTA SIT CONCEDENDA : DECS GENUIT DEI M

ARTICULUS I

DE SIGNIFICATO HUM'S NOMINIS : DEL S

Conclusio 1» : Omne nomen, cujuscumque sit praedicamenti, significat substantiam cum qualitatç.

Conclusio 2· : Nullum nomen de prædicamento accidentis significat substantiam, prout eam accipit logicus vel philosophus primus, nisi forte ex consequenti.

Conclusio 3« : Omne nomen supponit pro substantia et proprie significat qualitatem, loquendo ut grammaticus loquitur de substantia et qualitate.

Conclusio 4@ : Significatum nominis est duplex, scilicet : formale et materiale.

Conclusio 5@ : Hoc nomen, Drus, cl quodlibet aliud concretum substantiale significat distincte quiddilatem vel essentiam, indistincte autem supposita illius natura. — Aureolus

ARTICULUS II ET III

DE. VERITATE ILLARUM PROPOSITIONI M AFFIRMATIVA
ET NEGATIVA

(p. 22\ m) .

Conclcmo 1@ : Ista est falsi : Deus non generat Deum Aurpoliis,

CONCLUMO 2« : H.tc est vera : Deus genuit Deum, et non solum vera, imrno propria. — Aureolus.

Quæstio II

UTRUM IN DIVINIS ABSTRACTUM PRAEDICETUR
DE CONCRETO

(p W.)

Conclusio 1@ : In creaturis abstractum et concretum prodicantur de se invicem in formis generalibus ; non autem semper in formis specialibus

Conclusio 2· : In rebus materialibus differt secundum rem natura et suppositum naturo. — Gerardus. Aureolus.

Conclusio 3@ : In substantiis materialibus differt quod quid est et illud cuius est. — Gerardus, Scotue.

Conclusio 4@ : In substantiis spiritualibus creatis, cujusmodi sunt angeli, abstractum non prodicatur de concreto, nec suppositum est omnino idem secundum rem quod sua essentia vel natura. — Aureolus,

Conclusio 5@ : In solo Deo non differt suppositum et natura, abstractum et concretum

DISTINCTIO V

Quæstio I

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT FORMALIS TERMINUS DIVINA?
GENERATIONIS

(p.2M)

CONCLUSIO 1« : Divina generatio terminatur ad essentiam et ad personam, — Aureolus. Occam Gregorius. Durandus.

Conclusio 2@ : Generatio divina non habet terminum a quo.

Conclusio 3@ . Divina essentia non est genita per se nec per accidens. — Petrus Johannes. AHI.

Conclusio 4@ : Divina essentia non se habet in divina generatione proprie loquendo sicut materia vel subiectum, licet habeat unam de conditionibus materia?. — Durandus Henricus de Gandavo.

DISTINCTIO VI

Quæstio I

UTRUM PATER GENUERIT FILIUM NATURA

(P. 2»)

Conclusio 1< : Essentia divina est principium quo omnium actuum divinorum. — Gregorius.

Conclusio 2 : Essentia, sub ratione essentiae, non est principium alicujus actus secundi qui est operatio, sed solum respectu primi actus qui est esse. — Gregorius.

Conclusio 3 : Essentia divina est principium actus generationis sub ratione qua essentia est natura. — Gregorius.

Conclusio 4 : Licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter a Patre, non tamen procedit ab eo per modum natur®, sed per modum voluntatis. — Aureolus. Scotus.

Conclusio 5 : Licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter, cum hoc tamen libere procedit a Patre. — Gregorius.

Conclusio 6 : Licet, respectu generationis Filii, Deus habuerit voluntatem concomitantem, non tamen accedentem vel antecedentem duratione aut intellectu. — Scotus.

DISTINCTIO VII

Quæstio I

utrum in patre srr aliqua potentia respectu

ACTUS GENERATIONIS ÆTERNÆ

(p. 270.)

Conclusio 1< : Generans, in divinis, habet potentiam generandi; et spirans, spirandi. — Aureolus.

Conclusio 2 : Potentia generandi dicit principaliter et in recto divinam naturam. — Bonaventura. Warro de Warra. Henrlcus. Scotus. Durandus.

Conclusio 3a : Potentia generandi dicit relationem, puta paternitatem, in obliquo.

Quæstio II

UTRUM IN DIVINIS POSSINT ESSE PIX'RES FILII

(p.

Conclusio 1« : In divinis non possunt esse plores filii. — Henrlcus (Hæreticus) et alii.

Conclusio 2< : Secundum mentem sancti Thomae, hujus impossibilius resolvitur in divinam imrnaterialiUtem sicut in causam. — Aureolus. Scotus. Adam. Hugo de Castro.

Conclusio 3< : Etiam secundum mentem sancti Doctoris, hujus impossibilius resolvitur sicut in causam in perfectionem divinam tam ex pario processionum quam ex parte procedentium.

Conclusio 4< : Etiam secundum mentem sancti Thomæ, hujus impossibilius resolvitur in modum naturalis processionis ut in causam.

Conclusio 5 : Etiam hujus impossibilius, secundum mentem sancti Doctoris, resolvitur ut in causam in modum quo divin® person® constituuntur cl nb invicem personaliter distinguuntur.

DISTINCTIO VIII

Quæstio I

utrum aliqua creatura subsistens srr suum

ESSE EXSISTENTIÆ2

(p. 301.)

Conclusio 4 : Nulla creatura subsistens est suum esse quo actu existit in rerum natura. — Henrlcus. Gerardus. Godoirldus. Aureolus. Warro. Alii.

Conclusio 2 : Esse creatur® non sic se habet ad illud quod est, vel ad quidditatem creaturae, omnino consimiliter sicut forma substantialis ad materiam.

Conclusio 3a : Esse exsistenti® non se habet omnino similiter ad substantiam vel essentiam creatur® sicut accidens ad subjecmm, accipiendo accidens proprie pro quidditate accidentali reposita in aliquo novem generum accidentis.

Quæstio II

UTRUM DEUS SIT IN GENERE

(P.33L)

Conclusio 1» : Licet non omne quod est in genere sil compositum ex materia et forma, omne tamen quod habet genus et differentiam est ad aliquem gradum entium terminatum. — Scotus. Gregorius. Aureolus.

Conclusio 2< : In omni re qua» proprie reponitur in genere pradicamentali differt quidditas a suo esse. — Aureolus. Gregorius.

Conclusio 3 : Omne quod proprio est in genere habet actum admixtum p̄otentia — Aureolus. Gregorius.

Conclusio 4< : Deus non est proprie in aliquo genere, scilicet sicut species vel individuum. — Gregorius.

Conclusio 5 : Deus non est in genere reductive.

Quæstio III

UTRUM ALIQUA CREATURA 8FT IMMUTAMUS

(p. >>.)

- Conclusio 1· : Omnis creatura est mutabilis per potentiam <{uæ est in alio ab ea.
- Conclusio 24 : Non omnis creatura est mutabili· in non case per potentiam que sit in ea. — Aureolus.
- Conclusio 3· : Nulla creatura habet in se potentiam per quam possit cedere in nihilum.
- Conclusio 4 : Omnis creatura subsistens est mutabilis secundum esse accidentale per potentiam que est in ipsa.

Quæstio IV

UTRUM PLURALITAS ATTRIBUTORUM DIVLVC SIMPUOTATT REPUGNET

ÎM)

- Conclumo 1· : Sapientis, bonitas, et omnia bnjasmodi attributa sunt omnino anum re in Deo et nullatenus extra intellectum distincta. — Scotu et sequaces.
- Conclusio 2» : Divina attributa distinguuntur ratione. — Gregorian. Aureolus Henrlcus et alii.
- Conclusio 3 : Non solum attributa sunt in Deo, sed etiam rationes attributorum.
- Conclusio 4 : Istarum rationum pluralitatis eau» est Dei plena perfectio et nostri intellectus limiUiio
- Conclusio 5 Secundum doctnnam sancti Doctons. mul- Ue formalitate· sunt in Deo, secundam anum sensum ; et secundum alium, non est nisi ana formalitas in Deo.

.IOHANNIS CAPREOLI'

THIOLOSANI, OHDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIE DIVI THOMÆ AQUINATIS IN PRIMO SENTENTIARUM

PROLOGUS

QUÆSTIO I.

UTRUM THEOLOGIA SIT SCIENTIA

IRCA Prologum primi *Sententiarum* quaeritur : Utrum theologia sit scientia.

Et arguitur primo quod non : quia omnis scientia est habitus demonstrativus ex primis et veris; sed theologia non demonstrat nec procedit ex primis et veris; ergo non est scientia.

In oppositum arguitur sic. Nam August, dicit 14. *deTrinitat.:* *Huic scientix tribuitur illud tantummodo, quo fuies salubriter gignitur, nutritur, defenditur et roboratur;* hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad theologiam ; igitur theologia est scientia.

In hac quæstione duo erunt articuli. In primorum primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

Sed antequam ad conclusiones veniam, prinitto unum, quod per totam lecturam haberi volo pro supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quæ mihi videntur de mente S. Thomæ fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere pneter verlm sua, nisi raro. Objectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Joannis

(i) Λ'χι'ηυ'I *irritatis schola' professoris fratris Johannis Capreoli tholosani, ordinis Praedicatorum, liber primus Defensionum Theologia* Divi Thoma· de Aquino in primo sententiarum feliciter incipit, Circa Prologum primi sententiarum, quaeritur* (etc.). Pr (EditioPrinceps.)

i de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomæ.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quo pnemisso quo ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod licet omnis scientia requirat evidentiam et intellectum suorum primorum principiorum, non tamen omnis scientia requirit evidentiam aut Intellectum suorum principiorum proximorum, pneserlim inscientia subaltornata.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor in scripto super Boetium *de Trinitate*, q. 2, art. 2, ad septimum dicens : « Cujuslibet. inquit, scientis principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum ; imino aliquando fides est proximum principium scientiæ, sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quæ supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis qui de his creditis per intellectum habet certitudinem. > — Hæc ille.

Hem, ibidem, ad quintum : < In scientiis humanitus traditis, sunt quædam principia, in quibusdam earum, quæ non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a stqierioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et traduntur aliqua a

PROLOGI SENTENTIARUM

superioribus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. » — Hæc ille.

Idem ponit prima parte, q. 1, art. 2: e Duplex, inquit, est genus scientiarum : quædam enim sunt qua» procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi ; quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis nolis lumine superioris scientiæ, sicut perspiciva quæ procedit ex principiis notis per geometriam, et musica ex principiis notis per arithmetica. » — Hæc ille.

Secunda conclusio : Licet theologia naturaliter inventa nulli scientia subalternetur, theologia tamen per revelationem habita subalternatur scientiæ Dei vel beatorum.

Istam conclusionem ponit idem Doctor super Boetium ubi supra : « Divinorum, inquit, notitia dupliciter potest æstimari : uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis quarum (i) cognitionem sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maximo cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis; tamen a Deo et beatis cognoscuntur secundum modum suum : et sic de divinis duplex scientia habetur, una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod cum prima philosophia nulli scientiis subalternetur, et illa est theologia, scilicet scientia de divinis, sequitur quod theologia primo modo dicta nulli scientiis subalternetur; quod fuit prima pars conclusionis.

Sed secundam partem ponit sanctus Doctor ibidem post prædicta subdens : « Alia autem scientia habetur de divinis secundum modum ipsorum, ut ipsa divina secundum se capiantur; quod quidem perfecte in statu viæ non contingit, nec est possibile nobis, sed fit in nobis, in statu viæ, quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primæ veritati propter seipsam; et sicut Deus, ex hoc quod cognoscit se, cognoscit alia suo modo, id est simplici intuitu, non discurrendo : ita nos, ex his quæ tunc capimus, primæ veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo a principiis ad conclusiones, ut primo ipsa quæ fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad quintum, postquam dixit quod in scientiis subalternatis supponuntur et traduntur ali-

qua a superioribus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota, nisi superioribus scientiis, ut recitatum est in probatione primæ conclusionis, statim subjunxit : « Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiæ?, ad cognitionem divinam, quia ea quæ sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hæc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa, » — Hæc ille.

Et ad septimum, postquam dixit quod in scientia subalternata proximum principium est fides, subdit : « Et similiter hujus scientiæ, scilicet theologiæ, principium proximum est fides; sed primum est intellectus divinus cui nos credimus; sed fides est in nobis (a), ut perveniamus ad intelligendum quæ credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiis scientiam : tunc fiunt ei intellecta et scita, quæ prius erant tantummodo credita. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod mens ejus fuit quod sicut medicina subalternatur philosophia?, et inferior scientia superiori; ita nostra theologia scientiæ Dei et beatorum. Et etiam patet expresse *de Veritate*, q. 14, art. 9, ad tertium, et prima parte ubi supra. Et medium ejus ubique est : quia, scilicet, theologia nostra sumit sua principia a scientia divina. Omnis autem scientia hoc modo se habens ad aliam dicitur sibi subalternari.

Tertia conclusio est quod licet theologia secundo modo dicta non sit æque perfecte et proprie scientia sicut theologia primo modo dicta quæ dicitur Metaphysica, tamen Ipsa est scientia in quantum continuatur scientiæ Dei et beatorum.

Istam conclusionem similiter ponit sanctus Doctor *de Veritate*, q. 14, art. 9. ad tertium : « Ille, inquit, qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem ; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quæ ex primis quæ supponit de necessitate concluduntur; sic et fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei. — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit in principali ratione : « Quotcumque Sciuntur proprie accepta scientia cognoscuntur per resolutionem in prima principia quæ per se presto sunt intellectui. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod cum metaphysica resolvat suas

(a) *quorum* Pr.

(a) in ἡοδι. — α ἡοδι Pr.

conclusiones in prima principia naturaliter cognita, quod illa est verissime scientia, et proprie dicta. Theologia vere» secundo modo dicta non potest suas conclusiones resolvere nisi ad articulos fidei qui non sunt noti in lumine naturali; et ideo non adeo est vere et proprie scientia. Unde sanctus Doctor, 3. *Sentent.* dist. 33, q. 1, art. 2, quaestiuncula quarta : < Si esset, inquit, aliqua scientia quæ non posset rediici ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur (a). » — Hæc ille.

Eandem conclusionem, praesertim quo ad secundam partem, scilicet quod theologia secundo modo dicta aliquo modo sit scientia, ponit super Boetium ubi supra. Quam probat tum auctoritate Aug. 14. *de Trinit.* superius allegata, tum per illud *Sap.* (c. 10, y. 10) : *dedit illi scientiam sanctorum*, id est fidei, quia de alia intelligi non potest, qua sancti ab impiis discernantur, nisi de scientia fidei; tum super illud primæ ad Cor. (c. 8, y. 7): *non in omnibus est scientia*, et loquitur de cognitione fidelium.

Eandem conclusionem ponit prima parte, quæst. ubi supra dicens : « Hoc modo, inquit, sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ quæ est Dei et beatorum; unde sicut musica credit principia sibi tradita ab arithmetico, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo. »

Quarta conclusio est quod theologia secundo modo dicta est certior quacumque scientia inventa humanitus, licet sit Inevldentior.

Istam conclusionem virtualiter ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.* dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiuncula tertia. Ibi enim ostendit quod major est certitudo fidei quam intellectus qui dicitur habitus principiorum per se notorum; quo probato, apparet quod theologia secundo modo dicta cujus principia sunt articuli fidei est certior scientiis humanis quarum principia sunt nota habitu qui dicitur intellectus; sicut enim se habet principium ad principium quo ad certitudinem vel evidentiam cognitionis, ita conclusio ad conclusionem et scientia ad scientiam. Ibi dem autem sic ait : « Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est determinatio, quanto est fortius quod determinationem causât. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter: in intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicere potest per seipsum; in scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum

rationis in principia per se visa resolvitur; in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia («) voluntas hoc modo non terminat intellectum ut faciat inspicere quæ creduntur sicut inspicuntur principia per se nola vel quæ in alia resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter adhæreat uni; ideo certitudo quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ dicuntur certa; certitudo autem fidei est ex firma adhæsione ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus cui creditur, quæ(6) habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad fidem adhæSIONIS, quam sit certitudo scientiæ et intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentiuntur. » — Hæc ille.

Et ibidem ad primum dicit : < Certitudo fidei dicitur mediare inter certitudinem scientiæ et opinionis, non intensive per modum quantitatis continua?, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiæ consistit in duobus, scilicet in evidentia et firmitate adhæSIONIS. Certitudo vero fidei consistit in uno, scilicet in firmitate adhæSIONIS. Certitudo vero opinionis in neutro; quamvis certitudo fidei de qua loquimur quantum ad illud unum sit vehementior. quam certitudo scientiæ quantum ad illa duo. > — Hæc ille. — Consimile ponit *de Veritate*, q. 14, art. 1, ad septimum.

Quid sit certitudo ostendit Linconiensis primo *Poster.*, com. 17 (γ), in principio (8). Res, inquit, dicuntur certæ a comparatione quam habent ad cognitionem sive ad lucem mentalem. Dico ergo quod est lux spiritualis quæ superfunditur rebus intellectualibus et oculo mentis, quæ se habet ad oculum interiorem et ad res intelligibiles sicut se habet sol corporalis ad oculum corporalem et ad res corporales visibiles. Res igitur intelligibiles magis receptibiles hujus (t) lucis spiritualis magis visibiles sunt oculo interiori; et magis sunt hujus lucis receptibiles quæ naturam hujus lucis magis assequuntur. Res itaque hujus lucis magis receptibiles ab intellectu acie quæ est irradiatio spiritualis perfectius penetrantur, et hæc penetratio perfectior est, et certitudo (ζ) major. Et post multa subdit : Quæ, inquit, puriora (η) sunt, propinquiora sunt luci (θ) spirituali cujus superfusione res intelligibiles ab aspectu men-

(i) *quia*. — Om. Pr.

(C) *qui* Pr.

(r) *commerito* 18 Pr.

(5) in principio. — Om. Pr.

(s) *hujus*. — Om. Pr.

(ζ) *certitudo*. — coñtfio Pr.

(η) *puriora*. — *priora* Pr.

(6) *luci*. — *luce* Pr.

(a) edentia diceretur. — rcienCia proprie dicta dicitur Pr.

Us fiunt (») actu visibiles, el magis sunt receptibilia iliiis lucis, el maps penetrabilia ab asprelu mentis, unde el certiora sunt, el scientia quæ de lus est, est scientia certior. Secundum hunc modum, scientia de substantiis incorporeis separatis certior est scientia de substantiis incorporeis ligatis cum corpore, et hæc iterum certior est quam scientia de substantiis corporeis, ut dicit Aristoteles (primo *de Anima*, t. c. primo), quia scientia de anima est certior aliis scientiis naturalibus quæ sunt de corporibus naturalibus mobilibus. Nec est hoc contrarium ei quod supra diximus, scilicet quod in mathematicis est rarius enor, eo quod res mathematica sunt bene visibiles ab intellectu; nec ei quod dicit Ptolemæus, scilicet quod in matheinatis est scientia certissima, et magis certa quam in melaphysicis, quia dicimus quod res divinæ sunt magis visibiles ab aspectu mentis sano non obnubilato phantasmatibus, sicut res (wporales darissimæ et a lumine solis magis illuminata» sunt magis visibiles ab oculo corfiorali sano assuefacto visioni rerum splendorum, sed ab aspectu montis ægro, qualis est aspectus noster modo cum gravamur mole corporis corrupti ex affectu rerum corporalium, sunt res obvoluta» phantasmatibus magis visibiles, sicut ab oculo corporali ægro melius videnlui res nigra et aliquantulum tenebrosa' quam res nlbæ et multo lumine solis pferusa Intellectui igitur humano qualis est adhuc in nobis sunt res mathematical certissima?, ad quas comprehendendas nos juvant phantasmata imaginabilia, a visu recepta. sed intellectui tali qualis debet esm^t secundum statum sui optimum, sunt res divinæ cerlissimæ, quia quanto re? sunt puriores et natura sublimiores (6), tanto certiores. — Hæc ille.

Ex quo etiam palet conclusio praedicta, scilicet quod veritates theologica» sunt certissimæ in se; licet ista prolatio ex alia radice quam prima procedat. Unde ex Linconiensis habetur quod theologia ex parte objecti est certissima, non autem ex parte subjecti in quo est, scilicet in intellectu viatoris; ideo illa certitudo est secundum quid. Sed prima prolatio vadit de certitudine simpliciter; non enim notitia simpliciter certa dicitur propter rei litudinem objecti, cum opinio possit esse de conclusione necessaria, sed propter certitudinem illius quod capit a sensu.

Quinta conclusio est quod theologia secundo modo dlchi, Illo modo quo esi scientia, non est wlriithi articulorum fldcl, wd conclusionum qua sequuntur ex Illis.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor *de Veritate*, q. 14, art. 9, ad tertium; ut allegavi in tertia conclusione. Istam etiam probat in multis aliis locis,

(x) *fiunt*, — funf Pf.

(C) *sublimiores*. — *subtiliores* Pr.

ubi tenet quod nunquam de eodem habetur simul scientia et Ades, ut : secunda §ecunda q. 1, ari. 5; et tertio *Sentent.*, dist. 24, q. 1, ari. 2, qiiæstiuncula tertia; et *de Veritate*, q. 14, ari. 9. Earn-dem conclusionem ponit super Hoetium ubi supra ad quartum. I bi dicit quod «i in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia, et aliqua quasi cuneiusiones. Halio ergo quæ inducitur in scientiis pnccedit assensum conclusionum, sed sequitur assensum principiorum cum ex eis procédât. Articuli autem iidei non sunt in hac scientia quasi conclusiones, sed quasi principia quæ esse (x) defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus quarto *Metaphysics* (t. c. 10-19) disputat contra negantes principia; et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nola, per inductionem; non autem ratione demonstrativa probantur (y) ». — Hæc ille.

Et ibidem ad sextum dicit : « Apparentia scientia? procedit ex apparentia principiorum; unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc quod apparent principia, facit apparere conclusiones; et per hunc modum scientia de qua loquimur non facit apparere ea de quibus est tides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis habetur certitudo. » — Hæc ille.

Item prima parte, q. prima, ari. 8 : « Sicut, inquit, aliæsdentiæ non argunientantiirad ostendendum sua principia, ita nec ista scientia argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli iidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, d — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod articuli fidei se habent sicut principia theologiæ et non sicut conclusiones; et consequenter theologia non est de his sicut de conclusionibus scitis per eam, sicut nec aliqua scientia est de suis principiis sicut de scitis, sed solum de conclusionibus quæ ex principiis consequuntur.

Sexta conclusio, et ultima est quod ista doctrina est necessario ad salutem luimanam prteler scientias humanitus Inventas.

Istam conclusionem prol>at sanctus Thomas prima parte, q. I, art. I, sic «licens : « Necessarium fuit ad salutem humanam esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam prater physicas disciplinas quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui apprehensionem rationis excedit,sæcundum illud l.?. 04 (V i) : *Oculus non vidit Deus ahsyitr te tpix prtrparastidiliyenlibuslc*; finem autem oportet esse præcognitum hominibus qui suas intentiones et

(») mr — *etiaiu* Pr.

(6) *deniontIrativo*. — *deinomlranté principia* Pr.

(y) *prabantur*. — Om. Pr.

QÜÆSTIO PRIMA

actiones debent ordinare in finem; **undo** neccsariutn fuit homini ad salutem, quod ei nota flerent quæ-
(lain per revelationem divinam quæ humanam rationem excedunt. Ad ea eliarn quæ de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini perveniret (a) : a cujus tamen veritatis cognitione tota hominis salus, quæ in Deo est, dependet. Ut igitur salus hominibus et communius et securius perveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Fuit igitur necessarium præter doctrinas físicas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. » — Hæc ille.

Ibidem etiam in solutione secundi argumenti dicit sic : a Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit; eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, **puta** quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum, naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Nihil igitur prohibet de eisdem rebus, de quibus ðisciplina física; tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab ea theologia quæ pars þhilosophia ponitur, d — Hæc ille.

Ex quibus patet ad primum articulum.

Quantum autem ad secundum articulum movenda sunt dubia contra conclusiones.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ I — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. - Et quidem contra primam arguit Aureolus prima q. prologi probando quod non sufficit ad rationem scientiæ etiam subaltern® notitia creditiva solum respectu principiorum.

Primo sic. Habitus principiorum est altior et nobilior habitu conclusionum, tum quia hoc dicit Philosophus primo *Posteriorum* (I. c. 5, G), tum quia propter unumquodque tale et illud magis ; cognitio vero principiorum est causa cognitionis in conclusione. Sed certum est quod notitia creditiva non est altior notitia scientilica, imino est inferior gradus cognitionis credere ad scire, ot habitus credilivus ad habitum scicnlilicum. Ergo impossibile

est quod conclusio adontiæ cognoscatur quocumque habitu scientiæ, etiam subalternæ, et quod principium tantummodo credatur et teneatur habitu creditivo.— Nec obstat si dicatur quod s-cire scientiæ subaltern® est inferius ad credere; constat enim qund hoc est omnino falsum, quia scire ex sui ratione formali et totali est altior modus cognitionis quam sit credere vel suspicari. — Unde impossibile est quod scientia subalternata procedat ex principiis cognititis habitu creditivo.

Secundo. Nam Aristoteles sexto *Ethicorum* (c. 7) tractavit de intellectu qui est habitu^ principiorum, et nunquam posuit quod in aliqua scientia subalternante vel subaltemata habitus iste sit fides; primo etiam *Mrtaphysicx* (c. 2) docet quomodo sumuntur communes animi conceptiones qua; sunt principia in arte; in finequoque secundi *Posteriorum* fleet. 20) docet quomodo principia fiunt cognita; et tamen nunquam ponit quod unus modus sumendi principia sit per habitum credilivum. Ergo vel est insufficiens Aristoteles, aut nihil est dictu quod scientia subalternata procedat ex principiis per talem habitum notis.

Tortio. Quia scientia subaltemans est habitus principiorum respectu scientiæ subaltematæ. Quod sic patet. Certum est enim quod in omni scientia alius est habitus respectu conclusionum et alius respectu principiorum. In perspectiva igitur habitus principiorum ve! est ipsamel perspectiva, vel geometria, vel fides a geometria relictæ. Non potest dici quod sit perspectiva, ne sit idem habitus conclusionis et principii. Nec potest dici quod sit fides a geometria relictæ, tum quia geometria non causât fidem, tum quia principia perspective? duplici habitu cognoscerentur, videlicet fide et geometrica demonstratione, quod esse non potest, maxime secundum sanctum Thomam (2-2, q. I, art. 5) ponentem quod fides et scientia demonstrativa et evidens simul esse non possunt de eodem ; unde si fides esset habitus principiorum perspectiva?, nunquam aliquis esset simul geometra et perspectivus, alioquin simul esset sciens principia perspectiva; in quantum esset geometra et credens ca in quantum esset perspectivus. Relinquitur igitur quod scientia subalternans sit habitus principiorum respectu scientiæ subalternatæ. Ergo non est verum quod scientia subalternata procedat ex principiis cognititis habitu creditivo.

Quarto. Quia quamvis oporteat discipulum doctori credere dum addiscit, non tamen habet scientiam quamdiu credit, sed tunc dum incipit inielhgere quod credebat ; juxta illud Philosophi septimo *Ethicor.* (c. i, lect.3): pueri quidem a principio complectuntur sermones primum discentes, sciunt autem nequaquam, oportet autem conari, hoc autem tempore indiget. Sed clarum est quod statim acquiivrent scientiam, si sufficeret credulitas respectu principiorum. Ergo non sufficit, ut videtur.

(3) *perveniret.* — *proveniret* Pr.

Quinio. Nulla adhærio voluntaria est scientifica; scientia enim cogit intellectum ad assentiendum, nec subest voluntati scientis adhærere et non adhærere veritati quam novit. Sed omnis adhaesio ad cognitionem deducta ex principio creditivo est adhaesio voluntaria; nihil enim magis est in potestate nostra quam credere, secundum Augustinum (*de Spiritu et littera*, c. 25): unde talis suspendere potest adhesionem quam habet respectu conclusionum et respectu principiorum. Ergo talis adhaesio non est scientifica. — Confirmatur per hoc. Quia habens scientiam sive subalternatam sive subalternantem immobiliter adhaeret; nec est in potestate sua suspendere actum adhæisionis. — Ex quibus patet, inquit, quod scientia subalternans est habitus principiorum respectu scientiæ subalternata et non fides aut alius habitus creditivus; cuius oppositum ponit conclusio tua.

II. Argumenta Gregorii.— Primo (i), arguitur sic. Aut notitia conclusionis fit nola nobis naturaliter ex alia priori notitia complexa, aut non. Si non, ergo non est scientia proprie loquendo, quæ dicitur esse conclusionis, sed potius dicitur esse intellectus principii et propositionis immediata. Si vero notitia fit in nobis ex alia priori notitia complexa, illa notitia ex qua fit est notitia principii. Ergo omnis scientia quæ in nobis naturaliter acquiritur fit in nobis ex notitia principiorum, et per consequens cujuslibet scientis naturaliter acquisitæ principia sunt vel fuerunt habenti ea nota. — Confirmatur per Philosophum primo *Posteriorum* (I. c. 5), dicentem quod necesse est demonstrativam scientiam originabilem esse ex his et primis et notionibus et causis conclusionis; originalur enim huiusmodi scientia ex veris necessariis et primis et notioribus, id est evidentioribus, et prioribus, et causis conclusionis, quia illæ primæ notitiæ præmissarum demonstrationis sunt causa? notitiæ conclusionis. Et ad hunc sensum dicit ibi Philosophus: sine his utique erit syllogismus, demonstratio autem non erit; non enim faceret scientiam. Item infra dicit quod non solum necesse est agnoscere prima sed etiam magis: semper enim propter quod unumquodque est et illud magis. Et subdit: quoniam quod scimus et credimus per prima, illa scimus et credimus magis. — Ex quibus patet, secundum ipsum, quod quælibet scientia acquiritur ex notitiis principiorum. — Ex quo patet quod non sufficiunt principia scisse nota altari, ut ego scientiam habeam de conclusione, quoniam per nullam notitiam existentem in alio causari potest immediate et naturaliter aliqua scientia in mente. — Cum ergo principia theologiæ non sint neque fuerint nobis nota, theologia quæ acquiritur de comuni lege in theologicis non est vere scientia.

(») Prtnio. — lexfo Pr.

Secundo sic (x). Scientia subalternata potest acquiri, principiis ejus non nolis acquirenti, sed tantum creditis, notis autem habenti superiorem scientiam. Eadem ratione, et scientia non subalternata poterit (6) acquiri ab aliquo, esto quod non noverit ejus principia, dummodo credat illa, et alius noverit; non enim potior ratio est inde quam hinc, et per consequens non oportebit dicere quod theologia est scientia subalternata, sed absolute poterit (γ) dici scientia.

Hæc duo argumenta ultima sunt Gregorii de Arimino.

§2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Similiter contra secundam conclusionem arguitur multipliciter secundum Aureolum.

Sic. Si theologia viatoris subalternatur scientiæ beatorum, vel illa subalternatio est quoad principium illo modo quo perspectivus procedit per propositiones quas sibi tradit geometra, aut quoad modum sciendi illo modo quo medicina subalternatur geometriæ in illa conclusione: vulnera circularia tardius curantur; de hac enim conclusione geometra dicit propter quid et medicina quia. Sed neutrum istorum modorum potest dari in proposito.

Quod enim non primus, probatur quintuplici medio.

Primo sic. Impossibile est acquiri scientiam subalternatam nisi habeatur scientia subalternans saltim partialiter et quoad illud quod tradit pro principio ipsi scientia isto modo subalternata; unde nullus potest fieri perspectives nisi saltem tantum noverit de geometria quantum exigunt principia perspectiva. Et hoc patet ex precedentibus: quoniam scientia subalternans est habitus principiorum scientiæ subalternata; impossibile est autem acquiri habitum conclusionum nisi habeatur habitus principiorum. Sed clarum est quod theologia viatoris acquiritur a viatore qui nullo modo habet scientiam beatorum. Ergo hæc non est subalternata illi.

Secundo sic. Scientia subalternans et subalternata et eorum principia sunt compossibiles in eodem sciente. Sed scientia beatarum et lumen gloriæ quod est habitus principiorum non sunt compossibiles scientiæ viatoris et lumini fidei enigmatico, secundum sanctum Thomam (2-2, q. 1, art. 5). Ergo huiusmodi scientiæ non sunt ad invicem subalternatæ.

Tertio sic. Scientia subalternata non procedit ad ea quæ sibi traduntur a subalternante, sed potius

() Secundo. — leptimo Pr.

() icunfia non eubaltemata poterit. — edentia non subalternata non potent Pr.

(γ) poterit — poterat Pr.

QUÆSTIO PRIMA

procedit ab eis ad ulterius concludendum. Sed theologia nostra procedit ad articulos et ad sacram Scripturam et universaliter ad declarandum ea quæ scripta sunt et derivata ad nos ex scientia beatorum, ut post probabitur. Igitur non est subalternata isti (a).

Quarto sic. Scientia quæ alteri subalternatur per summptionem sui principii ab ea oportet quod se habeat per additionem sui subjecti ad subjectum illius, secundum Philosophum primo *Posteriorum* (t. c. 30), ubi dicit quod oportet alterum esse sub altero, et quasi aliud genus, unde et linea visibilis addit visibilitatem ad lineam ; et ideo perspectives illas propositiones sumit pro principiis, agens de linea visuali, quas de linea simpliciter mathematicus demonstrat. Sed certum est quod subjectum theologiæ nostræ quod est Deus sub ratione deitatis non se habet ex additione ad subjectum scientiæ beatorum, quod est Deus sub eadem ratione deitatis. Ergo non subalternatur illi.

Quinto. Sciens aliquam conclusionem scit se scire eam. Sed theologus non scit conclusiones quæ sequuntur ex articulis fidei ; quod patet quia nescit eas necessarias et impossibiles aliter se habere. Ergo non habet scientiam etiam subalternatam. — Nec valet si dicatur quod scit eas fore necessarias ex suppositione, scilicet si articuli fuerint veri. Hoc quidem non obstat, quia pari ratione scio unum falsum necessario fore si aliud sit necessarium, ut quod asinus potest volare si habet alas, et universaliter hoc modo potest esse scientia de omni falso; nec theologia esset nisi scientia necessitatis consequentiarum, secundum istum modum dicendi, et non necessitatis consequentis; et ita non esset scientia conclusionis, sed magis illationis; cuius oppositum tu intendis.

Quod autem nec secundo modo, arguit quintuplici medio.

Primo sic. Si theologia nostra subalternaretur scientiæ beatorum sicut medicina subalternatur geometria? quia scit eandem conclusionem modo inferiori, ita quod conclusionem quam beati sciunt clare et lucide nos scimus obscure et enigmalice, tunc theologia nostra non sumeret sua principia a scientia beatorum. Ubi enim est talis modus subalternationis, ibi una scientia non sumit sua principia ab alia. Sed consequens est falsum, secundum te. Igitur.

Secundo sic. Scientia quæ alteri subalternatur quoad modum habet sufficientem cognitionem suorum principiorum ex seipsa sufficientem (C), dico in quantum cognoscit ea per experientiam vel inductionem, sicut patet de medicina respectu illius con-

clusionis de vulnere circulari. Sed nostra theologia non habet sufficientem notitiam de suis principiis per seipsam. Ergo non subalternatur hoc modo.

Tertio. Si modus clarius et obscurius in cognoscendo eandem conclusionem sufficeret ad subalternationem, tunc intellectio hebetis subalternaretur intellectioni subtilis, et visio noctuae visioni aquikerespectu solaris lucis. Sed hæc absurda sunt... Patet. Ergo, et illud, scilicet quod theologia enigmatica subalternatur theologiæ luminosae.

Quarto. Non ob aliud subalternatur scientia *quia* scientiæ *propter quid* quoad modum, nisi ob hoc quod dependet ab illa (a) quodammodo et perficitur et regulatur et conservatur per illam. Sei nostra scientia enigmatica in nullo dependet a scientia beatorum nec perficitur aut conservatur per illam, immo destruitur et evacuatur per illam, secundum illud primæ Conth., decimo tertio cap. : *Sive prophetix evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur, cum enim venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Ergo hæc scientia non est illi subalternata.

Quinto. Omnis scientia sive subalternans sive subalternata est de impossibilibus aliter se habere et non de contingentibus, ut patet primo *Posteriorum* ((. c. 5) et sexto *Ethicorum* (c. 6). Sed certum est quod in theologia nostra tractantur multa? veritates contingentes, ut quod Christus fuit incarnatus, et mundus creatus, et similia, quæ pendent ex mera divina bonitate. Ergo habitus ista respiciens non est scientia subalternata. — Nec potest dici quod sit scientia respectu necessariorum et immobilium veritatum, quales sunt illa? de unitate essentia? et trinitate personarum, non tamen sit scientia respectu contingentium. Si enim sic diceretur, tunc major pars habitus theologici truncaretur, qui nullum tractat de contingentibus; nec esset etiam unus habitus, si esset alter respectu contingentium, alter respectu necessariorum ; quod esse non potest.

II. Argumenta Durandi. — Contra eandem arguit Durandus (q. 7 prologi) dupliciter (6).

Primo sic. Ubi cumque est vera et perfecta subalternatio, scientia subalternans dicit propter quid de principiis scientiæ subalternatæ, de quibus ipsa solum dicit quia. Sed scientia beatorum non dicit propter quid de illis de quibus fides et theologia dicunt quia. Ergo non est ibi propria et perfecta subalternatio. Major patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 30). Minor probatur. Quia quedam illorum quæ tradit fides et theologia non habent propter quid, ut Deum esse trinum ; quedam vero etsi habeant propter quid et causam, ut Deum fuisse incar-

() uii. — illi Pr.

() sufficientem dico in quantum cognoscit ea per experientiam. — tuffiaentem in quantum per experientiam Pr.

(a) illa. — aha Pr.

(S) Contra eam depi arguit Durandui dupliciter. Primo fic. — 6' arguit Durandut Pr.

natum cl {Kissinn et huiusmodi, hæc omnia sunt facta a Deo propter nostram salutem finaliter; istud tamen propter quid aequè dicit theologia sicut scientia beatorum, nec istud plus accipit theologia a «scientia beatorum quam aha; scientia autem vere subalternata nunquam dicit propter quid de suis principiis nisi inducendo formam scientis subalternantis; quod non fit in proposito. Et sic patet minor.

Secundo (a). Quia nunquam scientia subalternatur scientis nisi ratione subjecti, quia scilicet subjectum subalternatgse habet ad subjectum subalternantis ut effectus ad causam efficientem vel id quod est propter finem ad finem. Sed subjectum theologia non sic se habet ad subjectum scientiae beatorum. Igitur. Major patet, quia vel scientia subalternatur alteri ex parte scientis, vel ex parte scibilis. Ex parte scientis quidem, quando cognitio unius scientis secundum communem statum dependet a cognitione alterius; et hoc non sufficit ad perfectam subalternationem, quia tunc cognitio intellectus subalternaretur notitia sensus; quod nullus dicit. Si vero hoc sit ex parte scibilis, hoc non potest esse nisi quia subjectum unius se habet ad subjectum alterius ut effectus ad causam vel ut pars subjectiva ad totum universale vel ut pars in modo ad suum lotum. Si primo modo, habetur propositum. Si secundo modo, hoc non valet, quia quando subjectum differt a subjecto ut pars subjectiva a toto, scientia superior non potest dicere propter quid de principiis scientiae inferioris, quia quæ sunt unum per essentiam, unum non dicit propter quid de alio, nec de aliquo ei conveniente. alioquin de seipso diceret propter quid. Si detur tertium membrum, similiter non valet; nam hoc potissime videretur in perspectiva cujus subjectum videtur se habere ad subjectum geometricum ut pars in modo ad totum, scilicet linea continua ad lineam; sed hoc non est verum, quia subjectum perspective eat visio vel modus videndi, non autem linea continua, cum in perspectiva visio (6) non demonstraretur de tali subjecto, sed solum de visione; videri enim majus aut minus quod ostenditur in perspectiva (7) non inest rei secundum se, et realiter, sed variatio loci est ex parte visionis, licet res denominetur diversimode ut est visa.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii, — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius de Arimino probando quod ex discursu theologico non proprie acquiritur scientia.

Arguit enim sic.

Primo. Omnis discursus per quem proprie acquiritur scientia est ex propositionibus primis cl im-

ti) Secundo. — 7. Pr.

(C) pojuio — ultima conclusio Pr.

(7) pmprefira. — geometria Pr.

«liatis vel ex his quæ per tales mediate vel immediate sunt; patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 5), ubi dicit Philosophus quod sine his erit syllogismus, sed non faciei scientiam. Sed discursus theologicus non est ex talibus, cum sit ex creditis, ut patet. Igitur. — Confirmatur. Quia omnis discursus faciens scire est demonstratio; patet primo *Posteriorum* ex definitione demonstrationis. Sed discursus theologicus non est demonstratio; alias enim infidelem in naturalibus bene dispositum cogeret assentire conclusioni theologica; quod patet esse falsum.

Secundo. Nullus discursus primo inniteris auctoritate generat scientiam. Sed omnis discursus theologicus est huiusmodi. Igitur etc. Major patet, quia ex auctoritate sola fides gignitur; juxta illud Augustinus de *Utilitate credendi*. cap. 11 : *Quod intolliginnis demus rationi, quod credimus demus auctoritati* : et primo libro de *Libero arbitrio*, cap. 3: *Num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, jam non solum credere, sed intelligere cupientibus?* quasi dicat nullo modo; ubi manifeste innuit quod probatio per auctoritatem non scientiam, sed fidem tantummodo adgenerat.

Tertio sic. Nullus discursus theologicus majorem evidentiam vel certitudinem facit de aliqua veritate theologica quam alius discursus theologicus faciat de veritate theologica contingenti per nullam experientiam nobis nota. Ergo nullus discursus theologicus per se facit scientiam. Tenet consequentia. Quia nulla veritas contingens non nota nobis per experientiam est æque nota nobis sicut illa de qua habemus scientiam. Antecedens patet. Quoniam sive theologice probetur quod Deus est Irinus et unus, sive quod æternus vel sapiens aut quamcumque aliam veritatem necessariam vel contingentem mere credibilem aut etiam naturaliter scibilem quis theologice probet, non majorem faciei (a) evidentiam <le ea vel certitudinem (piam faciat alius de ista veritate quod Deus judicabit mundum, et quod sæculum finietur, aut alia mere contingenter, si theologice probet illam; patet quoniam uterque ex auctoritatibus sacre Scripture procedit; non majorem autem evidentiam faciet (€) in mente una auctoritas sacra Scriptura» quam alia.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (q. I prol.) dupliciter (7).

Primo et in idem redit cum prima ratione Gregorii syllogismus demonstrativus qui solus facit proprie scire procedit ex propositionibus necessariis et per se dotis vel reducibilibus ad alia per se nota. Sed nulla ratio procedens ex articulis, qui media sunt fidei, est huiusmodi. Ergo nulla talis ratio facit pro-

(1) .l. verbo *faciet evidentiam* usque ad *non majorem* autem. — Om. Pr.

(ß) *faciet* — *facit* Pr.

(T) *arguit etiam Durandus dupliciter. Primo et in idem redit cutn.* — *arguit Durandus et in idem redit cum* Pr.

pue siro. Major patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 6), ubi dicitur quod demonstratio est syllogismus faciens scire; et ibidem determinatur quod procedit ex necessariis et per se notis vel quæ possunt resolvi ad per se nota, cum in talibus non sit processus in infinitum. Minor similiter manifesta est, quia articuli, (qui sunt media fidei, ut Deum esse trinum et unum, Filium incarnatum, passum, resurrexisse, et huiusmodi, non sunt de se noti, nec possunt resolvi in aliqua per se nota, sed solum, vel principaliter, eis assentimus ex auctoritate Scriptura quam credimus a Deo inspiratam esse; et hoc ipsum, scilicet Scripturam esse a Deo inspiratam non est per se notum, nec reducibile ad aliquid per se notum.

Secundo (a). Scientia est virtus intellectualis, ut patet sexto *Ethicorum* (e. 2). Sed theologia non est virtus intellectualis. Ergo non est scientia. Minor patet; tum quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, septimo *Physicorum* (i) (t. c. 18), sed theologia non disponit nec perficit intellectum ad illud quod est optimum intellectui, quia non facit evidentiam de his quæ tradit, sicut nec fides ex cuius articulis procedit; clara autem evidentia veritatis est illud quod est optimum intellectui; tum quia perfectior est habitus principiorum quam conclusionum, quia habitus conclusionum dependet ex habitu principiorum et non e contra, sed fides qui eat habitus principiorum ex quibus theologia procedit non est virtus intellectualis nec inter eas nominatur *Ethicorum* sexto; igitur nec theologia est virtus intellectualis, quod fuit minor probanda.

III. Argumenta Scoti. — Scotus (γ) etiam tertio *Sentent.*, dist. 24, q. I, arguit quadrupliciter.

Primo quia sanctus Thomas, secunda secunda, ubi quaeritur quæstionem ex intentione, dicit quod fides et scientia de eodem non sunt simul. Sed si theologia in quantum subalternata scientia? litorum sit vere scientia, et ut subalternata non sit nisi in viator, tunc scientia sub propria ratione subalternata? stat cum fide in viatore, et de eisdem, scilicet de creditis, et cum propria ratio scientia sit in subalternata, tunc scientia simpliciter dicta et fides sunt simul de eodem. Nec potest salvare hanc contradictionem nisi in secunda secunda? velit dicere quod loquitur de scientia subalternante, non de subalternata

Secundo (o). Scientia non dependet ab aliquo essentialiter sicut causatum a causa (non loquor de dependentia accidentis ad subjectum) nisi ab eo quod est causa essentialiter. Sed notitia beati (piam habet de Deo trino et uno evidenter viso ex evidentia ter-

minorum non est causa essentialiter theologia sive nostræ scientiæ, quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia vel objecto in se vel in sua specie, sed illa scientia beati non est objectum scientiæ nostræ, ut cognita notitia ejus cognoscamus Deum esse Irinum et unum, nec est potentia anima nec species objecti, nec aliquid aliud quod possit esse causa scientiæ meæ in aliquo genere causa efficientis, maxime sicut modo loquimur. Igitur habitus in me in nullo dependet sicut a causa essentiali a visione beatorum. — Nec sequitur quod si beatorum scientia sit de creditis a nobis, quod in nobis sit scientia cum fide; immo esset simile ac si dicerem: In me est geometria, quia in geometra est et ego credo geometram scire geometriam.

Tertio (a). Omnis sciens scientiam subalternatam quæ est de intelligibilibus potest scire scientiam subalternantem, quia scientiæ subalternantis principia sunt priora, et in intelligibilibus illa quæ sunt priora simpliciter sunt priora nobis, quamvis in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter, et priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota. Sed hæc scientia, si tamen est scientia, est de intelligibilibus, ut distinguuntur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia nec demonstratio, ex septimo *Metaphysicæ* (t. c. 5). Si ergo hæc scientia potest simul stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternantem cum fide, et ita potest esse comprehensor ratione scientiæ et viator solum ratione fidei simul stantis.

Quarto (6). Quia notitia quam aliquis habet de illis quæ traduntur in canone Bibliæ non est tradita per modum scientiæ demonstratiæ. Ergo habens habitum de istis sic traditis in sensu litteræ, non habet habitum scientiæ proprie dictæ, sed unum habitum quo immediate assentit omnibus et singulis et non uni propter aliud de his quæ traduntur in Scriptura; quinimmo si aliqua ibi essent probata, ita assentiret cuilibet dicto in ea non quia probatur ex alio dicto sed propter auctoritatem Dei, ratione cuius assentit omnibus in Scriptura contentis immediate, non uni propter aliud per discursum syllogisticum.

§ 4. — CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem, et similiter contra secundam, arguit Aureolus probando quod articuli fidei non sint principia nostræ theologiæ, immo sint quasi conclusiones defendendæ et declarandæ in ista scientia, et propter hoc principaliter ordinetur totum studium theologiæ.

Arguit igitur

Primo sic. Nulla Scientia procedit ad sua principia

(a) *Tertio.* — 8° Pr.

(15) *Quarto.* — 9° Pr.

fa) *Secundo.* — te Jurandua Pr.

(6) PAj/.MConoH. — *Ethicorum* Pr.

(γ) *etiam tertio tentent, didincho 2\ acquit quadrupliciter. Primo, quia.* — Scotus tertio sentent distinctio 24. acquit quia Pr.

(I) *Secundo.* — 7° Pr.

concludenda, sed potius concludit ex illis. Sed certum est quod sanctus Thomas in *Summa* sua et universaliter omnes doctores theologis formant quæstiones de articulis fidei et ad eas dissolvendum, declarandum et concludendum procedunt; ut cum quaeritur: utrum Deus sit Irinus et unus vel utrum in Deo sit trinitas personarum vel utrum incarnatio sit possibilis, et hujusmodi. Ergo articuli fidei non sunt principia nostrae theologiae, immo quasi conclusiones.

Secundo. Ex studio libri *de Trinitate* Augustini, acquiritur habitus theologicus. Sed certum est quod ipse in toto illo libro procedit ad concludendum istum articulum: Deus est trinus et unus; sicut ipsemet dicit primo *de Trinitate*, capitulo quarto, quod omnes qui ante nos scripserunt de Trinitate quæ Deus est, divinatorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intendunt (a) secundum Scripturas dicere quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdem (S) substantia inseparabili aequalitate divinitam insinuant veritatem (y). Ergo habitus theologicus ex articulis fidei lanquam ex principiis non procedit, sed magis illos declarare intendit.

Tertio. Christum esse incarnatum ex Maria Virgine est articulus fidei; sanctum quoque Spiritum per Prophetas fuisse locutum est alius articulus; et tamen hos duos Augustinus probare nititur contra Faustum, ut patet in libro Augustini ad eundem hæreticum. Igitur libri theologici non procedunt ex articulis, sed magis ad eos.

Quarto. Nam Augustin., decimo quarto *de Trinitate*, dicit quod huic scientiæ quæ dicitur theologia non omnia attribuit quæ in rebus humanis ab homine sciri possunt, sed illud tantummodo quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur. Ex quo colligitur quod finis hujus scientiæ est fidem gignere, defendere et nutrire, sed hoc non faceret nisi procederet ad declarandum articulos. Ergo habitus theologicus non procedit ex articulis fidei, ut ex principiis, sed magis ad eorum veritatem gignendam, defendendam et nutriendam.

Quinto. Quia † Petri, cap. 3, y. 15, dicitur de habentibus theologicum habitum, quod debent esse semper (Î) *parati ad satisfactionem omni poscenti reddere rationem de ea quæ in nobis est fide et spe*. Ex quo apparet quod habitus theologicus tractat de articulis fidei, non tanquam principiis, sed sicut de his de quibus ratio ab ipso mihi debet.— Hoc ille.

§ 5. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra sextam conclusio-

nem arguitur probando quod probatio ibidem posita nulla sit.

Primo. Quia omnis creatura per se dependet a qualibet per se causa, et profiter talem dependentiam ex causato cognosci potest quaelibet ejus per se causa demonstratione quia. Igitur cum natura hominis sit naturaliter homini cognoscibilis, quia non est impossibile eam cognosci, cum sit proportionate, sequitur quod ex ista natura cognita jiossit naturaliter cognosci finis ejus.

Secundo. Quia si ex natura inferiori cognita cognoscitur ejus finis, non minus est hoc possibile in proposito, quia nec minor dependentia finiti ad suum linem hic quam in aliis. — Diceretur forte, quod ratio concludit hominem posse naturaliter cognoscere suum finem naturalem non autem de supernaturali. — Contra hoc arguitur. *Primo*. Quia dicit August. *de Prædest. sanctorum* (c. 5) quod posse habere fidem et charitatem natura hominis est, quamvis habere fidem et charitatem sit gratia» fidelium. Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, etiam est cognoscibilis ista potentia ut est talis naturæ, et per consequens ordinabilitas talis nature ad finem ad quem fides et charitas disponunt. — *Secundo*. Quia homo naturaliter appetit illum finem quem dicis supernaturalem (a). Igitur ad illum naturaliter ordinatur. Igitur ex tali ordine potest cognosci finis ille ex cognitione nature ordinata ad illum finem. — *Tertio*. Quia cognoscibile est naturaliter primum objectum intellectus esse ens secundum Avicem. et naturaliter cognoscibile est in Deo perfectissime salvari rationem entis. Finis autem cujuslibet potentiæ est optimum eorum quæ continentur sub objecto ejus primo, quia in isto est perfectissima quietatio et delectatio, ex decimo *Ethicorum* (c. 4). Confirmatur ratio. Quia quando est naturaliter cognoscibile quid sit potentia, naturaliter est cognoscibile quid sit ejus objectum primum, et ulterius potest cognosci in quo salvetur perfectissime ratio ejus objecti primi, et quod perfectissimum objectum est finis illius potentiæ. Mens autem nota est sibi secundum Augustinum, 14 *de Trinitate* (c. 4 et 5). Igitur notum est sibi quid sit ejus objectum primum, et novit non excedere rationem illius primi objecti, quia tunc nullo modo esset cognoscibilis ab ipsa mente. Igitur novit Deum esse objectum in quo salvatur perfectissime ratio illius objecti primi, et ita esse finem illius potentiæ.

Tertio principaliter arguitur contra aliud dictum in probatione illius conclusionis. Quia si de cognoscibilibus in theologia possibile est tradere cognitionem *n a^l@ scientiis, licet in alio lumine, igitur non est de eis necessaria alia scientia theologica. Tenet consequentia, in exemplo luo: quia cognoscens per medium phjsicum, terram esse rotundam, non indi-

(») lup^rnaturalrm. — naturalem Pr.

(1) tnUndunr — intenderunt Pr.

(C) quidem, — qiudenique Pr.

(y) venialem. — unttaUm Pr.

(ij) temper — Om Pr-

get cognitione ejus per medium mathematicum tanquam sibi necessarium. — Sed forte dicitur, exponendo illam responsionem, quod habitus scientiæ, cum sit forma (a), est etiam habitus; in quantum est habitus habet distinctionem ex objecto, sed in quantum est forma habet distinctionem a principio activo; respectu autem habitus scientiæ principia sunt causa? effectivæ; licet igitur ubi est idem scibile, puta quod terra est rotunda, non sit distinctio (C) per objecta, est tamen distinctio per principia quibus physicus et mathematicus lux: ostendunt; ita est distinctio habituum in quantum sunt formæ. — Contra hoc arguitur tripliciter. *Primo* quia forma est communius ad habitum; quia omnis habitus est forma, non autem e converso. Impossibile est autem aliqua esse distincta in ratione superioris, et esse indistincta in ratione inferioris. Igitur impossibile est esse aliqua distincta in ratione formæ, et tamen esse indistincta in ratione habituum; hoc enim esset, sicut si aliqua essent distincta in ratione animalis, et indistincta in ratione hominis. — Tum *secundo* quia ista responsio supponit quod objecta sint distinctive habitus conclusionis in alio genere causa quam principia effectiva; quod est falsum, quia si aliquam rationem causa habeant (γ) ad istos habitus, non habent nisi ratione causæ efficientis. — Tum *tertio* quia semper stat ratio. Quamquam possent poni habitus cognitivi distincti, non tamen salvatur necessitas unius habitus: quasi alias cognitio sit impossibilis ponendo possibilitatem alterius habitus undecumque distincti. Ilæc Scotus in forma prima q. Prologi (0).

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

L Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod major habet veritatem de principiis primis, non autem de principiis proximis. Principia enim prima scientiæ cognoscuntur per habitum qui dicitur intellectus; qui quidem habitus est nobilior habitu scientifico. Sed principia proxima possunt cognosci habitu scientifico, sicut cum perspectivus est geometra; vel habitu non scientifico, sicut si perspectivus nesciat geometriam; et tunc non oportet quod habitus talium principiorum sit altior habitu conclusionum quoad evidentiam, licet forte sit superior quoad modum

(x) *cum sit forma.* — *et cum sit forma* Pr

(6) ubicumque in hoc argumento inveniuntur verba *distinctio, distincta, indistincta*, hebet Pr. *demonstratio, demonstrata, indemonstrata.*

(-) *rationem caute habeant.* — *rationem causæ distinctive* (ir?) *habeant* Pr.

(i) *prima q. Prologi.* — *prima q. primi* Pr.

assentiendi, quia scilicet principio assentitur propter se, sic quod non propter aliam propositionem, conclusioni autem assentitur propter principium; et talis superioritas est inter fidem et theologiam viatoris. Negatur etiam minor quoad hoc quod dicit quod omnis notitia creditiva est inferior notitia scientifica. Hoc enim non est verum, ut patuit in quarta conclusione; præsertim cum notitia creditiva continuatur notitiæ superioris scientis, sicut est in proposito, ut dictum est in tertia conclusione. Hoc etiam est falsum loquendo de scientia sualtemala; talis enim notitia in quantum hujusmodi non est superior habitu creditivo quantum ad evidentiam.

Ari secundum dicitur quod Aristoteles in predictis locis agit de modo sumendi principia prima scientiarum, non autem principia proxima: talia enim possunt teneri habitu creditivo.

Ad tertium dicendum quod habitus principiorum perspectivus potest esse scientificus, sicut patet in perspective geometra: ille enim habet demonstrationem principiorum perspective ex habitu geometria. Potest nihilominus habitus principiorum perspective esse creditivus; sicut patet in perspective non geometra. — Et ad primam improbationem ibi factam dicitur quod geometria non causat fidem in eo qui geometriam habet, sed tamen potest causare fidem aliquarum suarum conclusionum in alio qui non habet habitum geometriae, proponendo illi conclusiones sine probationibus demonstrativis. — Similiter ad secundam probationem dicitur quod falsum supponit, scilicet quod in eodem perspectivo principia cognoscantur habitu scientifico et creditivo; vel quod in quocumque perspectivo, habitus suorum principiorum sit creditivus; hoc enim non dicimus, sed solum de perspectivo non geometra.

Ad quartum dico quod in illo capitulo Philosophus loquitur de scientia perfecta in se, cujus scilicet perfectio ab alia extrinseca non dependet. Talis autem scientia non est theologia nostra. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo 10: < Videmus, inquit, in discipulis, quod homo imperfectus est in cognitione in principio. Ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo eum instruente qui eum ad perfectionem scientiæ deducat; quod facere non posset nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientia cadunt. Non autem in principio doctrina? suæ statim ei qui instruitur rationes scibilium tradit de quibus instruere intendit, < quia tunc statim in principio (a) haberet scientiam perfecte qui instruitur; sed tradit ei quædam quorum rationes tunc primo cum instruitur nescit discipulus, sciet autem postea (δ) perfectus in scientia. Et ideo oportet addiscentem credere, aliter

(a) in *principio.* — Om. Pr.

(β) *potest perfectui* — *post perfectum* Pr.

non poscet ad perfectum scientiam pervenire; nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, (piorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur consistit (a) in perfecta Dei cognitione; ad quam quidem pervenire non potest, nisi operatione et instructione (i) divina, qui est sui ipsius perfecte cognitor. Hujus autem perfecte cognitionis homo in sui principio capax non est. Unde oportet quod per viam credendi accipiat aliqua per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod theologia non est perfecta scientia, sed inchoatio perfecta* scientiæ; et quod licet perfecta scientia aut cognitio non habeatur quamdiu rationes terminorum ignorantur, tamen habetur pro tunc scientia quæ ducit ad perfectam cognitionem, velut perfecta? scientiæ inchoatio.

Ad quintum negatur major. Licet enim illa adhæsiō voluntaria qua assentitur alicui ex solo arbitrio voluntatis et non propter alium assensum alterius propositionis non sit scientilica, tamen nihil prohibet assensum illum esse scientilicū qui causatur ex assensu alterius propositionis cui solum assentitur voluntate propter continuationem ejus cum superiori sciente (γ). Et quod hoc sit verum patet; nam multi moderno tempore habent scientiam astrologia? et sciunt aliquas conclusiones ejus quarum tamen assensus dependet ex assensu voluntario aliquorum principiorum astrologi® ab eis creditorum; nulla enim sunt in ea principia quæ nullus vivens nunc expertus est, nec habet demonstrationem ab illa, nec sunt evidentia ex terminis, sicut quod sphaera stellarum moveatur in centum annis solum unico gradu, vel quod plancta Saturni sit tant® quantitatis; sed illa principia tenentur sola fide adhibita dictis antiquorum qui talia experti sunt longo tempore. Ita in proposito, assensus articulorum fidei est mere voluntarius; ideo non dicitur scientilicū. Sed assensus conclusionum ex articulis sequentium scientilicū dici potest eo modo quo dictum est theologiam esse scientiam. — Et ad probationem et confirmationem in oppositum dicitur quod omnia ibi adducta verum habent solum de scientia strictissime sumpta, quæ scilicet resolvit suas conclusiones in principia per se nota, non autem de scientia quæ non ita resolvit sicut astrologia modernorum; vel non potestolvere et solum continuatur scientiæ cui principia sunt evidentia, cujusmodi est theologia nostra.

II. Ad argumenta Gregorii. — (o) Ad primum dicitur quod non concludit contra nos. Conceditur huiusmodi. » — Hæc ille.

¶ non ratiū. — eil Pr.
ri in itine Uonr — et Cū Ofi i rucione Pr.
(y) riant — foentia Pr.
(I) Ad primum. — nd Gum Pr.

drturenim quod notitia conclusionis theologi® causatur ex notitia principiorum, scilicet articulorum fidei vel contentorum in sacra Scriptum; talis tamen notitia principiorum non est evidens nec intellectus aut visio proprie, licet sit ibi quidam assensus et intellectus quid nominis terminorum non autem quid sit res. Unde sanctus Thomas tertio *Sententiarum*. distinctione vigesima quarta, quæstione prima, articulo secundo, ad tertium: « Eidem, inquit, præcedit intellectus quo intelligimus quid significatur per nomen et non quo intelligimus quid sit res ipsa, quia nomina ex effectibus Deo imponuntur, » — Hæc ille. — Et quæstiuncula tertia sic ait: « Ad perfectam rationem cognitionis intellectiv® tria requiruntur: primo, quod illud quod cognoscitur intellectui proponatur; secundo, quod intellectus illi adhæreat; tertio, quod ea videat. Ea ergo quæ fidei sunt intellectui proponuntur non quidem in seipsis sed in quibusdam verbis quæ ad eorum expressionem non sufficiunt; et quibusdam similitudinibus (a) ab eorum representatione deficientibus; et ideo dicuntur cognosci in speculo et in ænigmate; et propter hoc non videntur proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis; et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. » — Hæc ille.

Ad confirmationem similiter dicitur quod notitia conclusionis causatur ex notitia articulorum; et quod non sufficit quod alius cognoscat principia ad hoc quod aliquis dicatur scire conclusionem, nisi idem scilicet qui utrumque novit, scilicet principia et conclusionem. Dico tamen quod non oportet quod ille qui scientifice novit conclusionem evidenter cognoscat principia, sed sufficit quod credat et identer contingi ea, et ejus cognitio continuetur evidenter cognoscenti ea, sic quod una cognitio sit sigillatim alterius, et ejus impressio, aut effectus saltem. Sic est in proposito, et principaliter, quia sicut dicit sanctus Thomas, secunda secund®, quæstione prima, articulo quarto, ad tertium: « Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur esse credibilia. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentendum eis quæ conveniunt recti » (C) fidei et non aliis. » — Ibidem etiam ad secundum dicit sic: « Ea quæ subsunt fidei possunt considerari dupliciter. Uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa (γ) ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid

() viinilifudiniAuf. — (Mbilibiu Pr.
() gu« convmriC ei rationr rectie fidei — ad. Pr.
(*) vim rt eredita — ad Pr

Ex quibus palet quod habens habilurn fidei, licet non videat rationes terminorum articulorum fidei vel terminos sub propriis rationibus nec consequenter inhærentiam subjecti ad prædicatum, tamen videt esse assentiendum dictis articulis; et talis notitia infallibilis principiorum sufficit ad conclusiones sequentes ex eis scientificè cognoscendum.

Ad secundum (a) dicitur quod si antecedens intelligatur de carentia in generali cujuslibet nolitiæ respectu principiorum, conceditur consequentia, scilicet antecedens est falsum. Sed si antecedens intelligatur de carentia notitiæ evidentis respectu principiorum, negatur consequentia. Non enim simile hinc, et inde. Quia principia scientiæ subalternatæ possunt duplici habitu cognosci, scilicet scientifico et credilivo, ut dictum est in solutione ad primum; sed principia scientiæ subalternantis non subalternatæ solo intellectu cognoscuntur sumendo intellectum pro habitu principiorum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo primo, dans differentiam inter modum cognoscendi habitu fidei et habitu scientifico et habitu intellectus et opinione, sic ait : « Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus : scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur tertio *de Anima* ; et a voluntate, quæ movet omnes alias vires animæ secundum Anselmum. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non magis inclinatur ad unum quam ad aliud : vel propter defectum rationum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem ; — et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad aliud, sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum totaliter ad alteram partem; unde accipit quidem unam partem ; tamen semper dubitat de opposito; — et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius (C). Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti, sed hoc quandoque ab intelligibili quandoque a voluntate; ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate. Immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparct ; — et est dispositio intelligentes principia quæ saltem cognoscuntur notis terminis, ut dicit Philosophus ; et sic ex ipso quod quilibet est intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones. Mediate vero quando cognitio definitio-

nibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum ; — et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis nec etiam (a) virtute principiorum sicut in conclusionibus demonstrativis; determinatur autem juxta voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et precise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, ut patet quia videtur totum vel conveniens huic parti assentire; — et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis quia videtur decens vel utile; et sic etiam movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, premium vite æternæ et hoc premio (6) movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur quamvis intellectus non moveatur per aliquid (y) intellectum ; et ideo dicit Augustinus quod credere non potest nisi volens. » — Haec sanctus Thomas.

Ex quibus patet quod prima principia scientiarum cognoscuntur ex terminis; et ideo respectu illorum est habitus qui dicitur intellectus. Secus est de principiis proximis scientiarum subalternatarum quæ fide cognosci possunt; et ideo non sequitur quod in talibus sufficiat conclusionem esse scitam uni et principia nota alteri. Dicendum tamen quod si habens perfecte scientiam subalternantem, puta geometriam, traderet eam alicui, proponendo ei principia sub terminis, quorum rationes ignoraret, ac per hoc non essent (o) ei evidentia ex terminis, talis audiens geometriam, qui non evidenter videret principia sibi proposita, acquireret et geometriam subalternatam scientiæ docentis illo modo subalternationis quo scientia considerans aliquam conclusionem de qua non habet evidentiam subalternatur illi quæ habet evidentiam de eadem; et in isto casu esset aliqua geometria subalternans et alia subalternata. Ita in proposito, dico de theologia Dei et theologia viatorum, vel theologia Christi et theologia Apostolorum ab eo audientium, — Non ergo habetur quod scientia subalternans» manens subalternans, possit acquiri sine evidenti notitia principiorum: quia, ut dictum est, eo facto efficeretur subalternata illi scientiæ a qua sumeret principia sua.

§ 2. — An ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem dicitur quod theolo-

(i) *Ad secundum*. — ad 7um Pr.

(6) cum *formidine altentis*. — cum *formidine de opposito* Pr.

(3) *etiam*. — Om. Pr.

(i) *et hoc premia*. — *et ad hoc primo* Pr

(y) *aliquid*. — *aliud* Pr.

(é) *citent*. — *enet* Pr.

pria nostra subalternatur scientiæ beatorum, primo modo, proprie loquendo; quamvis etiam posset sustineri primo et secundo modis subalternari eidem. Et ideo ad utrasque rationes dicendum est.

Ad primum quidem contra primum modum negatur major, sicut **pluit** in responsione tertii (*n*) argumenti contra primam conclusionem.

Ad secundum negatur major si universaliter intelligatur. Si enim perspectivus sit non geometra, tunc habitus suorum principiorum est fides incomposibilis principiis geometriis. Sed sufficit ad subalternationem quod illi duae scientiæ eandem conclusionem considerent, et una illam teneat ut conclusionem demonstratam, scilicet subalternans, et alia ut creditam.

Ad tertium dicitur post solvendo argumenta contra quintam conclusionem.

Ad quartum negatur minor. Licet enim divinitas sit objectum scientiæ beatorum et similiter nostra theologiae, tamen aliquid videtur addere, dum est objectum theologiis nostra, ad se, dum est objectum theologiae beatorum. Nam sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo octavo, ad tertium : < Veritas prima est objectum visionis patrii ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens. Unde etsi idem re sit (*S*) uliusque actus objectum, non tamen est idem ratione et sic (*γ*) objectum formaliter differens diversam speciem actus causal. > — Hæc ille. — Hoc autem sic intelligo non quod non apparentia sit formalis ratio intrinseca objecti fidei vel scientiæ nostra et in quantum objectum habet terminare actum, sed est modus et conditio objecti fidei et nostra theologiis in quantum habet movere ad actum. Nam tam fides quam scientia nostra est per speculum et in enigmate, sed actus cognoscendi earum terminatur ad ipsum Deum. Talis autem additio subjecti ad subjectum sufficit ad subalternationem; ut dicamus quod Deus in se visus sit objectum scientiæ beatorum, sed Deus in suo effectui cognitus est objectum nostra theologiis; ita quod est additio scientis, non ex parte scibilis; sicut cum dicitur linea visibilis, non fit additio ex parte objecti, sed cognoscentis.

Ad quintum dico quod theologus scit conclusiones suas esse necessarias et inevitabiles aliter se habere, ut subsunt fidei et theologiæ suæ; scit enim quod fidei non potest subesse falsum, sicut nec prophetia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, secunda secundum, quæstio. 171, articulo sexto : « Eadem est veritas cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut et in rebus naturalibus forma geniti est

quædam similitudo formæ generantis; et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est signum divinæ præscientiæ (e). Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis quæ est cognitionis divinæ cui impossibile est subesse falsum. Unde propheti non potest subesse falsum. — Et ibidem ad tertium : « Eadem, inquit, est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut predictum est; et ideo ista conditionalis est vera : si aliquid est prophetatum, illud erit; sicut et illa : si aliquid est proscitum, erit; in utraque enim antecedens est impossibile non esse verum, unde et consequens est necessarium; non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsentem, prout subditur divinæ præscientiæ. » — Hæc ille. — Et similiter dicendum est de fide et de conclusionibus ex articulis fidei derivatis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo octavo, ad 14 ait : « Christi passio quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ præscientiæ substat, prout de ea est fides et prophetia, habet immobilem veritatem. * — Idem ponit, secunda secundum, quæstione prima, articulo tertio ad secundum : « Deum, inquit, non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abraham, sed secundum quod cadit sub divina præscientia habet quamdam necessitatem infallibilitatis; et hoc modo cadit sub fide; unde prout cadit sub fide non potest esse falsum. > — Hæc ille. — Qualis autem sit necessitas in talibus præscitis, aut revelatis, aut creditis, aut ex fide conclusis, alias dicitur in futurum.

Ad argumenta per quæ probat Aureolus, quod theologia nostra non subalternetur scientiis beatorum illo modo quo medicina subalternatur geometriis quoad aliquas conditiones dicitur.

Ad primum quidem, quod scientiæ, quæ illo modo subalternatur, accidentale est et non de ratione talis subalternatur quod sumat sua principia aliunde quam a superiori, ex hoc scilicet quod non subalternetur ei quoad omnia in se contenta, sicut medicina geometriis. Sed theologia nostra quoad omnia contenta in ea subalternatur scientiis beatorum; et ideo potest utroque modo subalternari, quia secundus modus infert primum.

Ad secundum negatur major si universaliter capiatur. Hoc enim non est de ratione scientiæ subalternatur, sed accidit ei propter imperfectam subalternationem et non (€) essentialem dependentiam ejus a subalternante, scilicet quod inferior habeat ex se sufficientem cognitionem suorum principiorum. Secundum enim Petrum de Palude, essentialis ratio subalternationis est essentialis et per se dependentia

(a) *tertiæ*. — *fecundi* Pr.

(c) fuit idem re *nt*. — ii *idem iit* Pr.

(γ) fit lie. — ficui Pr.

(a) a verbo *et per hunc* usque id *prurienti* *. — Om. Pr.

(β) non. — Om. Pr.

unius scientiæ ab alia, non sicut scientia (α) dependet a sensu, sed sicut a principaliter tradente illud quod aliter per se haberi non potest ita perfecte. Et quantum ad hoc verius subalternatur theologia nostra scientiæ beatorum, quam quæcunque scientia humana quæ per sensum sine superiori haberi potest. (hinc theologia habet omne illud quod est de essentia subalternationis, licet non habeat omnia quæ sicut accidentia concurrunt ad subalternationem in omnibus aliis scientiis; sicut si esset homo habens animam et corpus, licet non haberet quantitatem et omnia alia accidentia quæ alii homines habent.

Ad tertium negatur consequentia. Non enim quæcunque clara et obscura notitia se invicem subalternant, sed illa cognitio quæ est obscura propter suorum principiorum inevidentiam subalternaturei quæ dicitur lucida propter suorum principiorum evidentiam; a qua subalternata sumit sua principia, et sic essentialiter dependet ab ea, quia ab illa sola, omni alia cognitione sublata, potest originari et aliter non potest vel saltem non ita perfecte. Quod dico propter aliquas subalternatas quæ sumunt principia sua a sensu; sed quia principia nata sunt demonstrari, non ita perfecte potest haberi eorum notitia sicut per scientiam subalternantem, et prasertim cum una dicit propter quid de illo de quo alia novit solum quia.

Ad quartum negatur minor. Sicut enim dictum est superius in tertia conclusione, nostra theologia non attingit ad perfectam rationem scientiæ nisi in quantum continuatur scientiæ subalternanti; ex hoc enim habet quod eadem infallibilitas et necessitas sit in utraque, ut allegatum fuit supra de fide et prophetia, quod est simile proposito. Et cum dicit arguens quod theologia viatoris destrueretur adveniente theologia comprehensoris, quidquid sit de hoc, negatur consequentia. Licet enim sint impossibiles in eodem subjecto theologia scilicet et visio beatifica quoad aliqua, tamen unum est impressio quædam alterius et diminuta similitudo, essentialiter tamen dependens a theologia beatorum modosupradiclo. Non ergo oportet quod sese perficiant per coexistentiam in eodem subjecto, set per continuationem unius ad aliam. Et sic dico quod licet visio beatifica fidem evacuet et non perficiat eam per coexistentiam in eodem, tamen tota perfectio quam habet fides et theologia nostra ex continuatione procedit ad divinam visionem; quia scilicet innitimur auctoritati et dictis habentis talem lucidam et apertissimam visionem scilicet Dei; et est impressio.

Ad quintum dicitur sicut fuit dictum ad quintum contra eandem conclusionem primo loco indutum.

(a) non ficui «cientia. — non ficui a subalternante, ficui fidentia nd, Pr.

II. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi (a) dicitur quod unam scientiam dicere propter quid de principiis vel conclusionibus alterius potest contingere dupliciter. Uno modo quia dicit causam quare sic est sicut significatur per talia principia vel conclusiones; et illo modo negatur major et conceditur minor. Alio modo quia demonstrat a priori prioritatem communitatis vel secundum rationem cognoscendi principia alterius, quamvis non a priori prioritatem causalitatis. Hoc enim modo metaphysica probat multas passiones de ente per communes dignitates; quæ quidem passiones non differunt «aliter ab ente, et per consequens ens non est causa illorum. Similiter illo modo theologia beatorum dicit propter quid de principiis nostra theologiæ, non quidem propter quid Deus est æternus secundum rem, sed propter quid, secundum rationem; quia scilicet videt rationem deitatis ex qua concludit a priori, secundum rationem, quod Deus est æternus et omnipotens et alia de quibus nos tenemus quia. Illud autem quod additur de articulis humanitatis non valet; nam in scientia sanctorum dicitur propter quid hujus quod est Deum incarnari, et non in nostra: quia illi vident clare finem ejus et causam efficientem proximam, nos autem non sic, sed eis credimus quia sic est.

Ad secundum (δ) dicitur quod ad veram subalternationem sufficit quod subjectum inferioris se habeat ex additione ad subjectum superioris. Illo modo autem se habet subjectum nostra theologiæ ad subjectum scientiæ beatorum, ut dictum est in responsione ad quartum præcedens. Quod autem additur de perspectiva non valet. Nam in perspectiva demonstrantur passiones de quanto visibili vel linea colorata, non de visione (γ) aut de modo ridendi; et licet nulla variatio fiat in re visa dum apparet tanta vel tanta, tamen talia dicuntur esse passiones lineæ visibilis, vocando passionem omnem determinationem extrinsecam rei vel intrinsecam, cujus res denominatur causa. Sic autem est de passionibus perspectivæ. Licet enim subjectum non (α) sit realiter variatum in visibilitate, tamen visibile est causa (t) quod visio varietur, ac propter hoc visibile varie dicatur apparere.

§3. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra tertiam conclusionem negatur minor. Nam discursus theologicus, etsi non sit ex primis et immediatis vel per se notis, procedit tamen mediate

() Ad primum Durandi. — ad Qum quod eil DurandiVr.

() Ad secundum. — ad lum Pr.

γ) non de visione. — non tubjectum de viiianc ad. Pr.

I) non. — Om. Pr.

t) eet cauta. — etl in cauta ad. Pr.

ex propositionibus quæ nola sunt vel nosci possunt per pruna et immediata, scilicet per propositiones quas formant beati dare videntes rationes terminorum articulorum fidei; unde breviter theologia procedit ex primis et immediatis et per se notis, lanquam ex principiis primis, non autem tanquam ex primis proximis, ut superius in conclusionum probationibus dicebatur. Nec valet prokalio minoris cum dicit quod discursus theologicus procedit ex creditis. Hoc enim verum est loquendo de principiis proximis, non autem de primis. — Ad confirmationem negatur minor. Discursus enim theologicus licet non sit potissima demonstratio procedens ex per se notis ipsi demonstranti mediate vel immediate, eum non possit resolvere suas praemissas in aliqua per se nota sibi cum rationes terminorum articulorum fidei non habeat, potest tamen dici demonstratio talis qualis fit in scientiis subalternis (a) quarum processus non sunt demonstrativi (C) nisi habentibus habitum principiorum. Sic etiam est in theologia nostra. Unde sanctus Thomas, secunda ~~§~~ ^{quæstione} prima, articulo quinto, ad secundum : « Rationes, inquit, quæ indicuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei non sunt demonstrativa », sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacre Scripturæ, sicut Dionys. secundo capitulum de Divinis *nominibus*. Ex bis autem principiis illa probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter nolis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod discursus theologicus qui ex auctoritatibus Scripturæ procedunt, licet non sint simpliciter demonstrativi, sunt tamen demonstrativi apud fideles. — Et ideo prokalio minoris non valet. Non enim omnis demonstratio quemlibet convincit, sed solum demonstratio simpliciter.

Ad secundum negatur major. Ad probationem dicitur quod auctoritas non generat scientiam immediato sed fidem quæ tamen j>olest esse principium scientia? sukiltenialæ. Ad dicta beati Augustini ibidem allegata dicitur quod non sola ratio gignit intellectum, immo et auctoritas quandoque mediate vel immediate; sed distinguendum est de intellectu. Unde sanctus Thomas, secunda ~~§~~ ^{quæstione} octava, articulo secundo, sic ait: e Dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellecta! et ipsam veritatem enunciabilis intellecti secundum quod in se est; et hoc minio ea quæ directe radunt sub fide intelligere non possumus durante statu fidei, sed quædam alia ad fidem ordinata hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi Imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei

vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo, sed tamen cognoscitur (ac) secundum quod ea quæ exterius apparent veritati non contraiantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propterea quæ exterius apparent non est recedendum ab his quæ sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.» — Hæc ille. — Dico ergo quod Augustinus intendit quod discursus procedens ex auctoritatibus Scripturæ non generat intellectum primo modo; sed de secundo non negat, immo in libro *de Videndo DcumAwu* ea quæ fidei sunt j>ossedici visa vel scita, a Non immerito, inquit, nos scire dicimus non solum ea quæ videmus aut vidimus, verum etiam illa quæ idoneis commoti testimoniis vel testibus credimus; porro scire non incongruenter dicimus etiam illud quod certissimum credimus; hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamus. » — Hæc Augustinus.

Ad tertium negatur consequentia. Dico enim quod veritates theologicæ quæ in se contingentes sunt sciuntur scientia divina infallibiliter; quia attingit contingentia ul habent aliquid necessitatis. Et conformem necessitatem habet hæc scientia illi subalternata quæ est ejus impressio et similitudo quædam; et istud declaratum fuit solvendo ad quintum contra secundam conclusionem.

II. Ad argumenta Durandi. — Acl primum (6) Durandi dicitur quod major est distinguenda, vel forte falsa. Distinguenda quidem, quia si intelligatur quod omnis demonstratio procedat ex j>or se notis vel reducibilibus in aliqua per se nota ipsi demonstranti, falsa est; si autem intelligitur quod omnis demonstratio procedit mediate vel immediate ex per se notis demonstranti vel alicui superiori scientiæ a qua demonstrans (y) sua principia sumit, tunc hoc concesso nihil est contra nos; nam theologia isto modo procedit ex reducibilibus in per se nota, non quidem viatori sed beato. Potest dici similiter, quod major est falsa simpliciter: quia non omnis demonstratio potest résoudre per se nola mediale vel immediate, sed sufficit quod resolveri possit in principia evidentia, licet non per se nota, sicut est de principiis physisine, quorum multa sensu probantur aut inductione quæ tamen non sunt per se nota. Et similiter multa principia theologia nullo modo resolveri possunt in aliquid per se notum ipsis beatis, sicut est istud: Omnes resurgemus; istud enim licet sit evidens beatis videntibus Verbum, non tamen per se notum.

(a) i verbo *tecunduni* wupie *inlccllglxt* om. Pr.

(8) *Ad primum Durandi dicitur.* — *ad quartum dicitur* Pr.

(y) *icicntur a qua demontrant.* — *teienh a quo demon-*
tirant Pr.

(a) *tubalterna!*i*. — *tuballemalivit* Pr.

(8) *dcniontrahvi.* — *deinontraii* Pr.

Ad secundum (a) negatur minor; neque valet quæ probatio. Secundum enim quod «licit §sanctu Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo tertio, ad septimum : « Non requiritur ad rationem virtutis quod per fuirn eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa, cum contingat in eadem |>otentia esse plures virtutes quarum una alia nobiliorem actum elicit, sicut magnanimitas lilwralitale. » — Hæc ille. — Et loquitur in proposito de tide, de qua dicitur quod est virtus, licet non |Kks.sit in apertam visionem quæ est optimum intellectus. Dicit enim ibidem, ad septimum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potential quod complet potentiam ad eligendum bonum actum et meritorium. Dicit enim ibidem, arguendo in oppositum, quod Hdes est dispositio perfecti ad optimum in quantum disponit ad beatitudinem. — Ad aliam probationem minoris dicit sanctus Thomas ibidem, ad quintum, quod fides non est virtus intellectualis, nec moralis, sed theologica; tales enim philosophi nesciverunt, quia ipsi nullam virtutem posuere cujus objectum esset ultimus finis.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad primum (δ) Scoti dictum est in probatione tertiæ conclusionis. Ibi enim allegatur sanctus Thomas in *de Veritate*, ponensqudd fidelis viator non habet scientiam etiam subalternatam de articulis quos credit. Et ideo argumentum non procedit contra nos.

Ad secundum (γ) dicitur quod minor est falsa. Dico enim quod scientia beatorum et pncipue Dei est causa essentialis theologiæ viatorum, illo modo quo scientia magistri est causa scientiæ discipuli. Et ulterius, licet (o) scientia Dei non sit objectum hujus scientiæ, nec sit potentia intellectiva qua intelligimus, nec species intelligibilis qua efficiamur in actu primo, tamen est causa essentialis scientiæ nostra isto modo quod nisi habens illam traderet nobis principia nostra scientiæ mediate vel immediate, numquam naturaliter possemus istam scientiam habere. Et similiter habitus principiorum istius scientiæ causatur essentialiter a scientia illa. Unde argumentum falsum supponit, quod scilicet scientia non dependeat essentialiter nisi ab objecto, vel a potentia, vel a specie. Hoc enim falsum est de scientiis supernaturaliter habitis et de prophetiis, et pnvsertim in scientia aninne Christi, et Ada·, et Salomonis, et aliorum. Dictum est etiam supra quomodo aliqua notitia assensus dependet a voluntate, nec ad illam sufficeret objectum aut potentia. Ex «pio palet quod nulla est similitudo quam Jacit arguens de se et de

geometra (a); quia nulla scientia naturaliter acquisibilis ita essentialiter dependet a scientia geometra quin sine illa haberi possit. Non tamen est inconveniens quod ille qui acciperet principia aliqua geometria? a geometra perfecto, nec aliter illa cognosceret nisi per fidem adhibitam dictis geometra, et ex illis principiis inferret conclusiones, diceretur habere scientiam subalternatam (€) de illis conclusionibus, ut dictum fuit.

Ad tertium (γ) negatur major de scientia suhalter-nata cujus principia sunt incompassibilia principiis scientiæ subalternantis. Nec valet probatio. Falsum enim esi quod in intellegibilibus illa quæ sunt priora simpliciter sint priora nobis, «nirn intellectus noster se habeat sicut oculus ñoctua ad ea quæ sunt manifestissima in natura. Dato enim quod theologia viatoris sit compossibilis theologis comprehensoris, non sequitur quod principia theologis viatoris sint compossibilia theologiæ eomprehensoris; et ita non habetur quod fides cum clara Dei visione esset.

Ad quartum (0) dicitur quod licet Biblia non procedat per modum scientiæ demonstrativæ, tamen ex contentis in Biblia quæ se habent ut principia scientiæ, sancti demonstrative intulerunt conclusiones de quibus est theologia, arguendo contra hæreticos ex principiis theologiæ. Et ideo, licet theologia non tradatur in sacro canone stilo syllogistico explicite, tamen in libris sequentium theologorum traditur modo §cientific et modo artis explicite. Omnia tamen implicite in Biblia continentur. Unus etiam articulus per alium potest probari. Apostolus etiam in suis Epistolis confirmabat dicta sua per Antiquum Testamentum. Christus etiam idem fecit disputando cum Judsis; ideo dixit eis : Scrutemini Scripturas, quia ipsa testimonium perhibent de me.

§4. — Ad argumenta contra quintam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quintam conclusionem dicitur quod, licet nulla scientia procedat ad probandum sua principia demonstrative, aut ex prioribus, infra eandem scientiam, tamen nihil prohibet quod aliqua scientia manifestet sua principia |»cr aliquas similitudines, et defendat ea contra impugnantes, vel ostendat argumenta in oppositum esse solubilia, aut ex uno eorum concesso concludat aliud, non tamen a priori. Et propter ista quatuor sane tus Doctor et alii doctoros movent quæstiones de articulis fidei. Unde sanctus Doctor, in

(a) act rrcunrfum. — ad 5uni Pr.

(fl) ad primum troti. — ad Cum Pr.

) ad tn'undani. — ad "uni Pr.

(Î) El idlenut licet. — et ullcriiU Quia licet Pr.

(a) ubi invenitur *geometra*, *geometry*, habet Pr. *geometra*, *geometri*.

(β) lubattrnuitam — Otn. Pr.

(γ) ad tertium. — ad Sum Pr.

¶ ad guarlum. — ad Qum Pr.

scripto super Boetium, quaestio. 2, articul. 2, mi quartum, sic inquit : < Articuli fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia; qua? etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus, 4. *Metaph*, disputat contra negantes principia; et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem; non autem ratione demonstrativa probantur. » — Hæc ille. — Item, articulo tertio, dicit : « In sacra Scriptura possumus uti philosophia tripliciter. Primo modo ad demonstrandum ea quæ sunt pneambula fidei, quæ necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quæ rationibus naturalibus probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi, vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quæ fides supponit. Secundo, ad notificandum aliquas similitudines ea quæ sunt fidei; sicut August., in libr. < *Trinitate* utitur nullis similitudinibus ex doctrinis physicis (x) sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio, ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo illa esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria. » — Hic file. — Ex quibus omnibus palet quod theologi possunt movere quaestiones de articulis fidei et possunt adducere rationes physicas triplici motivo praedicto. — De quarto autem modo ibidem posito loquitur, prima parte, q. 1a, art. 8 : < Considerandum, inquit, est, in physicis scientiis, quod inferiores scientiæ non probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ. Suprema vero inter eas est metaphysica, quæ disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedat; si autem nihil concedat, non cum eo disputare, latest tamen solvere rationes illius. Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia, arguendo quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritates sacra Scriptura disputamus contra hæreticos, et per unum articulorum contra negantes alium; si vero adversarius nihil concedat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum alios articulos fidei per rationem, sed ad solvendum rationes si quas inducit contra fidem. Cum enim titles infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit (6) de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo quadruplici de causa in materia articulorum fidei theologi movent quaestione et rationes adducunt, non obstante quod articuli fidei principia sint in theologia; scientia.

A< l Muuindiitii patet per idem et n< l tertium et ml

quartum, nisi quod pro quarto sciendum quod Augustinus, in illa auctoritate quæ ibidem allegatur, non intendit quod habitus theologia? nostra) solum sit declarativus aut defensivus articulorum fidei; immo per hoc quod dicit fidem per illum nutriri, dat intelligere quod per istum habitum cognitio nostra de Deo, qua? ab articulis fidei incipit, per conclusiones inde elicitas scibiles incrementum capit; res enim per idem augetur et nutritur.

Ad quintum dicendum quod Petrus Apostolus in illa auctoritate, secundum expositionem sancti Thomæ, tertio *Sentent.*, dist. 24, quaestione prima, articulo secundo, quaestiuncula secunda, ad tertium, non aliud intendebat nisi quod ad probandum fidem indubitanda est ratio ((ivina, non autem humana. Quod qualiter fiat docet sic inquit : « Ratio humana pncedit auctoritatem humanam, et ratio divina præcedit auctoritatem divinam cui fides innititur. Unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam, qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatæ scientiæ a scientia subalternante, quæ per propriam rationem illa probavit. Unde Apostolus non monet rationem humanam inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut : quia Deus dixit; humanam autem, ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quæ fides supponit non sunt impossibilia, non autem ita quod ea quæ sunt fidei sufficienter (x) per rationem humanam probari possint. » — Msec ille. — Eadem sententiam tenet, secunda secunde, quaestione prima, articulo quinto, ad secundum.

§ 5. — Ad ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum contra sextam conclusionem, et ad secundum dicitur sicut ibidem dicebatur. Non enim oportet quod cognita aliqua natura cognoscatur (6) perferte omnis ejus causa efficiens aut finalis, nisi loquendo de efficiente univoco, et de fine proportionali) naturæ cogniti. — Tunc *ad primam improbationem* datae solutionis dicitur quod Augustinus non intendit quod potentia naturæ humanæ a< l fidem et charitatem et huiusmodi sit proprie loquendp potentia naturalis, talis enim potentia est quædam inchoatio actus et potest reduci in actum per agens naturale; sed accipit ibi naturale pro omni illo quod inest naturæ a sua institutione. Natura vero humana ex hoc quod est intellectiva est in potentia obedienciali ad huiusmodi habitus supernaturali? ideo illa potentia improprie dicitur naturalis. Tunc dico quod licet « ignita et comprehensa aliqua natura [possit] cognosci

(a) /v. «/»Γῷ. — pAdoinp/iteu Pr.

(C) ttl — nt Pr

(») mfficientfr. — Om. Pr.

(6) cognMcatur. — cogno^itur Pr.

omnis ejus potentia naturalis primo modo capiendō potentiam naturalem, non tamen omnis potentia naturalis secundo modo; quia talis potentia obedientialis(a) non est nisi quaedam relatio, ad cujus cognitionem non sufficit cognoscere fundamentum. Tamen quia relatio non cognoscitur nisi cognito fundamento et termino, dato etiam quod ex cognitione naturæ cognosceretur potentia illa et finis naturæ, non haberetur quod illa cognitio esset perfecta, et determinata sufficiens ad salutem, sed solum quantum ad quia est. — *Ad secundam improbationem* dicitur quod homo naturaliter appetit illum finem non sub propria ratione, sed in generali, eo modo quo omnes appetunt beatitudinem sub hac ratione quod sit (C) jærfeculum bonum naturæ rationalis, et ideo finis ultimus hominis est naturaliter ab homine cognoscibilis sub illa ratione communi, ut ostendit Sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, quaestiuncula prima. Conceditur ergo quod ad illum finem homo naturaliter ordinatur, loquendo de online naturali illo modo quo dictum est potentiam obedientialem esse naturalem; negatur tamen quod ad illum finem homo naturaliter ordinatur sic quod habeat ordinem proprie naturalem aut potentiam naturalem. Et ideo non oportet quod ordo ille naturæ ad visionem beatificam naturaliter cognoscatur nisi pñecognita beatifica visione; talem autem cognoscimus ex theologia et ejus terminis cognitione sufficienti. Cognitio autem finis et ordinis ad illum finem quem naturaliter possemus habere non sufficit ad salutem. — *Ad tertium* dico quod licet naturaliter sit cognoscibile quod homo ordinatur ad cognoscendum Deum tamquam in finem, non tamen naturaliter potest sciri sine multorum errorum mixtione et cum summa difficultate qualis est illa cognitio, an scilicet illa quam Aristoteles tradit in sua *Mclaphijsica*, an illa quam fingit Averroës, an illa qua inelligentiæ inferiores intelligunt primam. De hoc tamen dubio fides et theologia nos certificant; et hujus veritatis notitia est necessaria homini ad salutem, quia sine hujus veritatis cognitione sjies nostra nulla esset. — Ad confirmationem patet per idem; quia solum probat quod naturaliter est cognoscibile quod finis hominis est cognitio Dei; sed hoc scire non sufficit, ut dictum est. Dato etiam quod naturaliter cognoscibile esset quod finis ultimus hominis est visio Dei per essentiam, tamen pauci naturaliter ad hoc cognoscendum pervenirent. Ideo adhuc theologia est necessaria, loquendo de necessitate quoad læne esse.

¶¹ *tertium* principale dicitur quod sanctus Thomas non intendit quod per medium a divina revelatione sumptum solum sciantur ea quæ in aliis scientiis humanitus inventis traduntur, ut arguens

procedit; imrno multe aliæ veritates (i) ad quas intellectus non potest aspicere nisi supernaturaliter adjutus. Volebat ergo dicere quod eisdem rebus possunt esse diverse scientiæ secundum quod eadem res potest considerari secundum diversas rationes cognoscibilis, id est secundum diversa media; quia ibi vocat rationem cognoscibilis medium quo aliquid est cognoscibile. Et ita sufficienter concludit necessitatem alterius scientiæ ab aliis quæ naturali lumine intellectus agentis invente sunt; quia sicut alia et alia ratione formali, scilicet secundum diversa media et secundum principia diversa, ita non solum easdem, immo alias et alias veritates considerant de eodem objecto. — Dico ulterius quod licet considerent veritates easdem, quandoque tamen theologia non superfluit propter causas superius dictas, immo est necessaria prædiclo modo.

Cum vero improbatur quædam responsio ibi facta, quæ haberi potest a sancto Thoma prima secundæ, q. 54, art. 2; — dico *ad primam improbationem* quod illa solutio non ponit aliqua esse distincta in ratione superioris, puta forma», et indistincta in ratione inferioris, puta habitus, secundum quod arguens false putat; sed intendit quod habitus possunt distinguere secundum modum distinctionis formarum, et secundum modum distinctionis proprium habitibus. Non est autem idem dicere: Ista sunt indistincta in ratione habitus, et: Ista non distinguuntur secundum proprium modum distinctionis habituum; sicut quantitas digiti mei et quantitas sibi æqualis in coelo secundum multos sunt diversarum specierum et rationum, non Limen ista distinctio specierum est secundum proprium modum distinctionis (6) quantitatis a quantitate, puta secundum continuum vel discretum, aut secundum lineam et superficiem et corpus, aut secundum bicubitum et tricubitum, sed secundum communem modum distinctionis (γ) formarum: quia una illarum quantitatum est corruptibilis, alia incorruptibilis; omnia autem talia distinguuntur genere, ex 8. *Melaphysicæ*, aut quia una illarum esteducta de potentia materiæ non autem alia. Aliud exemplum potest esse de visu hominis et visu asini qui distinguuntur specie, non secundum proprium modum distinctionis sensuum, scilicet ratione objecti, sed alio motio; et infinita exempla ex hoc dari possent. — *secundam improbationem* dico quod objecta distinguunt habitus in alio genere causa» quam efficientis, puta in genere causa? formalis, vel finalis; quia, sicut dicit sanctus Thomas, prima secundæ, quæstione prima, art. tertio, « objectum est forma extrinseca ipsius actus, et dat ei speciem. » El similiter dicendum est de habitu, immo et de potentiis anima?, ut ipse ponit prima

(a) *obedientialis*. — *objcctalii* Pr.

(C) *quod til*. — Orn. Pr.

(a) *reniâtes*. — *necessitates* Pr.

(Λ) *distinctionis*. — *divisionis* Pr.

(γ) *distinctionis* — *divisionis* Pr.

parte, q. 77, art. 3. — *Ad tertium* dico quod ratio quam credit stare non stat, ut superius dictum est.

Et hæc de secundo articulo. Ratio vero facta in pede quaestionis ad oppositum predictorum solvitur facile per primam conclusionem.

Et hæc de prima quaestione.

QUÆSTIO II.

UTRUM HABITUS THEOLOGICUS SIT PRACTICUS

i^hITwS^hTFⁿVM c, rca Pro'o^hUin secundo quænlor:
fW Utrum habitus theologiae sit practicus.

γZ} OV Li arguitur quod sic. Ille habitus est pure practicus cujus finis est scire operari; sed finis theologiae est scire operari, vel qualiter operandum est, ut perveniatur ad salutem, juxta illud Jacobi (c. 1, v. 22): *Estote factorum verbi et non auditores tantum*; ergo videtur quod sit practica, et non speculativa.

In oppositum arguitur sic: nulla scientia humano ingenio acquisita potest esse nobilior theologia; sed aliqua scientia acquisita est nobilior omni scientia practica; ergo theologia non est scientia practica, sed potius speculativa. Major nota est. Minor probatur: quia aliqua scientiae acquisitae sunt pure speculativae, ut geometria et metaphysica; sed tales sunt nobiliores scientiis practiciis, ut dicitur primo *Mctanhysic*. Igitur, etc.

In hac quaestione duo erunt articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit:

Prima conclusio: Quod scientia proprie speculativa differt a practica quantum ad finem et quantum ad materiam: de quibus sunt tria quod finis speculativa est consideratio veritatis, nati-
terin autem ejus est res opere scientis non operabitur; practici autem finis est operatio, et objectum ejus vel materia est res ali hujus
nullam habent operabilia.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas super *Rxtium de Trinitate*, quaestione quinta, articulo primo, ubi sic ait: < Theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practice distinguitur quod speculativus habet pro fine veri-

tatem quam considerat, practici autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in (a) finem; et ideo Philosophus «licet, tertio *de Anima*, quod differunt ab invicem fine, et secundo *Metaphysicæ* dicitur quod finis speculativæ est veritas, finis autem operativæ sive practica» actio. Cum igitur oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet praeficarum scientiarum materiam esse res illas quæ a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit; speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quæ a nostro opere non fiunt, unde illarum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. » — Hæc ille. — Quod autem ista conclusio intelligenda sit de scientia proprie speculativa, patet per conclusionem sequentem.

Secunda conclusio: Quod scientia secundum quid speculativa non differt semper a practica (6) quantum ad materiam vel objectum; Innuitur aliquis potest habere scientiam speculativam de re operabili ab Ipso, et sic de eodem habere scientiam speculativam secundum quid, et secundum quid practicam (γ).

Istam conclusionem, in sententia, ponit sanctus Thomas, prima parte, quaestione decimaquarta, articulo decimo sexto: « Aliqua, inquit, est scientia speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua secundum aliquid speculativa, et secundum quid practica. Ad cujus evidentiam sciendum quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quia non sunt operabiles a sciente; sicut scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo modo quantum ad modum sciendi, ut puta si ædificator consideret domum definiendo» dividendo, et considerando ejus universalis prædicata: hoc enim est operabilia modo speculativo considerare et non secundum quod sunt operabilia; et tunc enim est aliquid propter applicationem formæ ad materiam, et non per resolutionem compositi in principia universalis formalia. Tertio quantum ad finem; nam intellectus practicus differt a speculativo line, ut dicitur tertio *de Anima*; intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Si ergo intellectus consideret qualiter potest fieri aliqua domus non ordinans ad finem operationis, sed ad cognitionem tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo quæ est speculativa ratione ipsius rei scita, est speculativa tantum; quæ vero est speculativa secundum nullum, vel secundum finem,

(a) in. — Orn. Pr.

(6) procfKrt. — *tpcculnlira* Pr.

(γ) *et secundum quid practicam. — et scientiam simpliciter practica* Pr.

est secundum quid speculativa, et secundum quid practica; cum vero ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica. ¶ — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod scientia quæ dicitur sjæ-eulativa mJiiii propter modum considerandi, vel propter linein cognitionis, potest <æe de re oj»erabili, ac per hoc circa eamdem materiarii cum scientia practica. Patel etiam quod scientia dicitur simpliciter et proprie speculativa, quæ est sicut de principali objecto de re non operabili a sciente; sed scientia non ideo dicitur simpliciter aut proprio practica, quæ esi de re operabili a sciente, sed ex fine simpliciter practica judicatur. — Sciendum tamen quod non est imonveniens aliquam esse scientiam simpliciter practicam, et tamen aliquod objectum ejus minus principale nullo modo esse operabile a sciente, sicut palet de scientia morali, quæ in aliqua sui parte agit de potentiis animæ. Scientia ergo dicitur simpliciter speculativa, cujus principale objectum est non ojwabile a sciente, et finis ejus est consideratio veritatis; sed illa dicitur simpliciter practica, cujus principale objectum est a sciente operabile, et ejus finis est operari.

Tertia conclusio : Quod aliqua scientia, quæ non est actu simpliciter practica. pote.st fleri simpliciter et netu practica, quiedOin vero non.

Istam conclusionem intendit sanctus Doctor *de Veritate*, q. 3, art. 3, ubi sic ait : « Sicut dicitur tertio *dc Anima* (t. c. 49), intellectus practicus differt a speculativo tine; finis enim speculativi est veritas absolute; sed practici est operatio, ut dicitur secundo *Metaphysicæ* (t. c. 3). Aliqua ergo cognitio dicitui practica ex online ad opus. Quod contingit dupliciter. Quandoque in actu, dum scilicet actuahter in opus ordinatur; sicut cum artifex pneennepta forma proponit oam in materiam inducere; et tum est actu practica cognitio, et similiter cognitionis forma. Quandoque vero cognitio est ad actum ordinabilis, non tamen actu onlinatur, sicut cum artifex cogitat formam artificii, et scit (C) per modum operandi, non tamen operari intendit. Et certum est quod hæc esi practica habitu, vel voluntate, non autem actu. Quando vero cognitio nullo modo est ad actum ordinabilis, tunc est cognitio pure speculativa. Et hoc etiam dupliciter contingit. I no modo (piando cognitio est de rebus illis quæ non sunt nata produci per scientiam cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus naturalia. Quandoque vero res cognita est quidem ðperabili per scientiam, tamen non consideratur ut operabitur est. Ros enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non

sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur re> per intellectum operabitur distinguendo ab invicem ea quæ secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio actu, nec habitu, sed Speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum invotigando passiones ejus, et genus, et differentias, et alia hujusmodi, quæ secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut operabitur, quando considerantur in ipsa omnia quæ ad ejus esse requiruntur. » — Hæc ille.

Idem ponit quæstione secunda, articulo octavo : « Artifex, inquit, de operabili duplicem habet cognitionem, speculativam scilicet et practicam. Speculativam quidem sive theoricam cognitionem habet cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet cognitionem practicam quando extendit per intentionem rationem operis ad operis finem. Et secundum hoc medicina dividitur in theoricam et practical!), ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur ejus cognitionem speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativæ ad opus. Remoto autem posteriori, remanet prius, x — Hæc ille. — Etiam prima parte, quæstione decimaquinta, articulo tertio, ad secundum, ponit dictam divisionem de cognitione in actu et in habitu.

Ex quibus omnibus apparet quod aliqua cognitio, quæ non est actu simpliciter practica, potest fieri actu simpliciter practica, scilicet illa quæ est ordinabilis ad finem operis, non tamen onlinatur, sicut exemplificatum fuit de artifice concipiente formam operis, non tamen operari intendente. — Sciendum tamen quod cum dicit sanctus Thomas illam cognitionem non esse actu practicam. quæ non actualiter onlinatur ad finem operis, non intendit actualem ordinationem quantum ad actum secundum, quia tunc nullus habitus in homine dormiente esset actu practicus; sed loquitur de actuali ordinatione quantum ad actum primum, qui dicitur victualis intentio. qua scilicet acquirens habitum in principio intendebat per illum operari et ex post non habuit contrariam intentionem : talis enim ordinatio dicitur continue in ipso actualis, quoad actum primum, quia remanet in suo effectum, scilicet in habituali intentione qua habitum artis vel scientia? comitatur.

Sciendum etiam quod cum ipse dicit illam cognitionem esse speculativam tantum, quæ est de re operabili, sed non ut est operabitur, non contradicit illi quod dixit in secunda conclusione, ubi dicebat talem cognitionem esse secundum quid practicam. Non enim negat in tertia conclusione, quin juissit dici secundum quid practica» sed vult quod non sit simpliciter practica actu nec habitu (a), cum quo

(») *triticeï*. — Om. Pr.

(6) mciC. — ne Pr.

(i) *actu nec' habitu*. — *habitu nec actu* Pr

tamen stat quod est secundum quid practica in quantum est de re operabili.

Quarta conclusio est quod habitus non dicitur practicus prout prartlcum dividitur contra speculativum, nl) opere Interiori quod manent Intra intellectum, sed nb opere exteriori, prout omne opus sequens electionem potest dici praxis.

Istam intendit sanctus Thomas, prima §ecunda (j. 57, art. 1, ad primum : « Duplex, inquit, est opus, scilicet interius et exterius. Praclicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, dicitur de opere exteriori, ad quod non habent ordinem habitus speculativi, sed tamen habent ordinem ad opus interius intellectus, quod est speculari verum. » — Hæc ille.

Item eadem q., art. 3, ad tertium, dicit sic : < Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid, per modum cuiusilain operationis, puta constitutio syllogismi aut orationis rongruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo habitus speculativi, qui ad hujusmodi o|»ra rationis ordinantur, dicuntur |»er quamdam similitudinem artes, sed liberales ad differentiam illarum artium quæ ordinantur nd o,»era per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles (a), in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est lilær. like vero scientiæ, quæ ad nullum opus hujusmodi oblinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. > — Hæc ille.

hem secunda secunda», q. 179, art. 2, sic nit : < Intellectus dividitur in activum et contemplativum; quia finis intellective cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum, vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum activum sive praclicum. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod habitus non |»er dit rationem speculativi ex boe quod habet ordinem ad opus interius, hoc est intellectuale, sed solum per dii eam ex hoc quod habet ordinem ad opus extra virtutem cognitivam, ita quod ¶ hoc quod dicatur prneticus, sufficit quod ordinetur ad opus voluntatis regulandum vel alterius potentiio ah intellectu. Patet j»er euindem. Nam prudentia ponitur ab il|»o habitus practicus, secunda secunde, q. 47, ari. 2; et tamen prudentia proprie extendit se ad opus appetitus, et non ad opera exteriora in exteriori materia constituta. Ait enim sic eadem q., art. 5 : « Ars et prudentia sunt circa contingentia; sed ars est circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, et hujusmodi; prudentia nutem circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt . — lire ille.

(a) *ur\dn*. — *tiniiUludint** Pt.

Ex quo palet quod praxis, a quon habitus dicitur practicus, non oportet quod sit operatio exterius exercita vel transiens; immo sufficit quod sit operatio appetitus rationalis, aut sensitivi; quinimmo actus rationis jvotest dici praxis secundum quod est voluntarius; et breviter omnis actus qui cadit sub electione et consilio. Unde in prædictæ qiiestionis articulo secundo, ad secundum, sic ait : « Ipse actus speculative rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio, quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub online prudentiæ; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia. » — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit : « Prudentis est liene consiliare. Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod omne opus cadens sub electione et consilio, et oidinabile ad aliquem finem, dicitur praxis.

De Maio ^militer. q. 16, art. β, poflit quod cognitio qua æstimatur aliquid esse eligendum, vel appetendum, est practica, vel affectiva. Ibidem etiam vult ad undecimum, quod omnis perversus appetitus est cum aliqua falsitate rationis practicæ. Ex quo habetur quod actus voluntatis est praxis, a qua habitus meretur dici practicus, et etiam actus intellectus quantum ad exercitium, ut cadit sub electione.

Quinta conclusio e&t <piod non omnis imblius dicitur prnetlcus. nec omnis coynlUo meretur diei prnctlen ex quacumque relatione ad praxlm, sed oportet quod sit proxima reijula operis.

Istam conclusionem intendit sanctus Doctor, *dc VerdatCf* q. 14, art. 4 : « Non qmeliliet, inquit, relatio ad opus facit intellectum esse praclicum, quin aliqua simpliciter speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculatur animam esx· immortalem, et inde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi; sed intellectum praclicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo ipsum operabile, et rationes operandi. et cause operis considerentur. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi netus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu S|»eculativo, quamvis sil occasio remota aliquid operandi. Inde sibi non attribuitur operatio, nisi me- : « liante dilectione, » — Hæc ille.

Item tertio Sentent., list. 23, q. 2, art. 3, quæ- Isliliincula secunda : « Intellectus, inquit, speculativus et practicus in hoc differunt quod speculativus considerat veritatem absolute, practicus vero consi-

deral veritatem in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod ipsum verum quod in se consideratur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis et in his quæ a m«»ln separata sunt ; undo hujus veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in se consideratur, potest considerari ut regula operis; et tunc intellectus speculativus iit practicus per extensionem ad opus. Hoc autem contingit dupliciter : quia aliquando illud verum , quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus : quia cum sil contingens, non habet firmam veritatem, sicut est consideratio de operibus virtutum. Et tunc talis consideratio, quamvis possit esse speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est praelia intellectus. Aliquando autem illius veri consideratio habet in seipsa quamdam dignitatem, etiamsi numquam ordinetur ad opus; sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in operatione, et tamen visio Dei est finis ultimus operis. Et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario (a) in practice. Cum ergo fidei objectum sil veritas prima, quæ in quantum est finis operis regulat in opere, et fide (6), principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod ad hoc quod habitus proprie dicatur esse practicus, aut in intellectu practico, oportet quod sil proxima regula operis, et quod non habeat magnam dignitatem, aut utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus.

Sexta conclusio est quod Theologia nostra est practica et speculativa, licet principalius sit speculativa quam practica.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, prima parte, q. I, art. i : « Sacra doctrina, inquit, una existonsexendit se ad ea quæ pertinent ad diversas scientias physicas, propter rationem communem quam in diversis attendit prout sunt divino lumine cognoscibilia. I nde licet in scientiis physicis alia sit speculativa, alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque; sicut Deus eadem scientia cognoscit se et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica : quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua bealitudo ætenin consistit. n — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tonet primo NVntent . q. I prologi, art. 3, ubi sic ait : « Ista scientia, quamvis sil una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem

humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis; unde perficit hominem in operatione recta et quantum ad contemplationem ventatis. Unde quantum ad aliquid est practica, et quantum ad aliquid est speculativa. Sed quia omnis scientia principaliter pensanda est ex fine, ultimus autem finis hujus doctrinas est contemplatio primis veritatis in patria, ideo est principaliter speculativa. » Hæc ille.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

A. — OBJECTIONES

— Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum, movenda sunt dubia. Et primo contra primam conclusionem arguitur secundum Gregorium prolog, q. 5, art. 2), quod habitus practicus non oportet quod sit de operabili absolute.

Argumenta Gregorii. — Primo. Quia scientia dicitur practica ex se, et ex natura sua formaliter, el non quia in tali vel tali sciente, verbi gratia, habente potentiam operandi, est directive actionis. Ergo ex natura sua, et non quia in tali subjecto, est practica. Tenet consequentia ; quia eo scientia dicitur practica, quo activa, et eo activa, quo actionis directive. Antecedens probatur : quia scientia ex natura sua est principium talis actus, et formaliter directive, ex quali generata est; et certum est quod quicumque vel qualiscumque habeat talem scientiam, dummodo sit ejusdem rationis, in similes actus secundum speciem mediantibus talibus scientiis exit, et non in alios unus, et alius in alios, nec idem in uno tempore in quemdam, et in alio tempore in alium secundum speciem. Unde si medicus chirurgien" mediante sua medicina practica elicit notitiam directivnm quod apostematibus calidis adhibenda sunt quæ repellant, si perdat manus vel potentiam adhibendi talia, non minus mediante illa medicina eliciet talem actum.

Secundo. Nam stultum esset dicere quod peritus statinificus mox cum'perderet manum >el potentiam manualitei statuas fabricandi, simul perderet artem. Nec minu stultum esset dicere quod ars remanens in ipso alium actum elicitedum haberet secundum speciem, quam prius dum erat manuatus. Igitur sicut prius habebat notitiam directivam operis, ita et nunc. Igitur est practica sicut prius.

Tertio. Nam ex conclusione sequitur eundem habitum numero fieri frequentor successive et practicum et speculativum. Palet : si infirmitate aliqua superveniente statuiificus operari non posset exterius, ejus ars erit speculativa, quæ primo fuit pra-

(s) *rl tccundario.* — *ct fervatur* Pr.

(S) *m opère ct fuie* — *l/l ope fidei* Pr.

tica ; rursus eo sanato et potente operari efficietur iterum practica; et ita de musico quando efficietur raucus.

Quarto. Nam potentia activa scientis non sufficit ad hoc quod ejus habitus sit practicus ; nam sequitur quod physica, quæ habetur <le actibus animæ, et intellectionibus et volitionibus, esset proprie practice, nam physicus habet potentiam talia producendi. Similiter geometria de figuris esset proprie practica, cum geometra possit figuras facere et describere.

Quinto. Nam tunc habitus magis esset dicendus practicus ex subjecto quam ex objecto. Nam secundum hoc ex variatione scientis, non variata conditione objecti, variatur habitus secundum practicum et speculativum. Si enim sciens non habeat potentiam productivam objecti, habitus non erit praelius, sed speculativus.

Sexto. Nam tunc habitus practicus erit practicus per accidens, et magis per accidens quam intellectus; nam intellectus dicitur practicus denominative ab eo quod formaliter est in ipso subjective, scilicet a notitia practica; habitus vero dicitur practicus non ex aliquo quod sit in eo, nec ab aliquo quod sit in eodem subjecto primo cum eo, sed denominative a potentia executiva, secundum hanc viam ; quæ omnia (a) sunt falsa. Igitur et conclusio ex qua sequuntur ista.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguitur secundum Scolum (prolog. quæst. 4), probando quod scientia dicatur proprie practica ratione objecti et non ratione finis principaliter.

Primo sic. Ratio habitus practici consistit in duplici respectu, scilicet in ratione prioritatis et naturalis conformitatis. Quod patet ex definitione praxis, quæ talis est : Praxis est operatio alterius potentie ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, nata conformari recte rationi, ad hoc quod sit recta; praxis enim naturaliter debet esse posterior intellectione, et debet esse naturaliter nata elici conformiter rationi recte. Tales autem respectus sunt relationes aptitudinales : quia non est de ratione actus vel habitus practici, quod actualiter extendatur ad conferendum sibi aliquam operationem, quia praxis non necessario comitatur actum et habitum practicum. Sic ergo patet major. Tunc sic: Isti respectus aptitudinales non competunt uni scientie et non alteri, nisi ratione absolute. Illud autem absolute non habet istam habitudinem ex fine, sed ex forma, quæ quidem non dependet nisi ab intellectu et objecto. Non autem habet hanc aptitudinem ex intellectu. Ergo ex objecto.

Secundo sic. Nam quod Operatio aliqua possit conformari intellectui, est ex natura objecti, quod quidem contingens est et operabile ab homine; et iterum quod operatio sit posterior, ostenditur ex intellectu qui

est potentia naturaliter prima et ex objecto dirigibili per intellectum. Habet autem objectum unde hoc oriatur, sive proponatur ad faciendum, sive non. Ergo ratio practici, et istius respectus, non oritur ex fine.

Tertio sic. Quia finis non causat nec movet nisi dum amatur, ut patet 12. *Metaphysics* (t. c. 37), Habitus autem est practicus, dato quod nihil actualiter attendatur aut ametur. Et ita idem quod prius.

Ista autem argumenta videntur infringere secundam conclusionem in hoc quod ponit quod scientia illa dicitur simpliciter practica ex fine; et similiter contra tertiam conclusionem in hoc quod ponit scientiam non dici actualiter practiceam nisi dum actualiter ordinatur in finem operis.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit multipliciter Aureolus (q. 3 prol.), probando quod actus interior, puta intellectus, sit praxis; et quod habitus ordinatus ad illam, sit practicus. Arguit autem sic. Logica, Rhetorica, et hujusmodi sunt practical. Sed sola solum dirigunt actus ipsius intellectus. Ergo habitus dicitur practicus in ordine ad actus intellectus per ipsum regulatos. Majorem probat sex mediis.

Primum est tale. Ille habitus qui non caret respectu conformitatis et prioritatis, nec activitatis, nec directivi, non videtur esse speculativus; imo si habet hos respectus, aliquid habet ultra rationem speculativam, et idcirco est practicus. Sed Logica est hujusmodi; habet enim respectum regulantis in ordine ad actus intellectus aliarum scientiarum, et dirigit alias scientias, et est prior eis, cum sit vnum solum querere scientiam et modum sciendi, ut dicitur secundum *Metaphysicam* (t. C. 15). Ergo Logica et similes, ut videtur, sunt practice et non speculative».

Secundum est tale. Nullus habitus cujus finis non est actus proprius, sed actus alterius habitus, potest poni speculativus; talis enim non est gratia sui, quod est una conditio speculativi habitus, primo *Metaphysicæ*. Sed Logica et similes non habent pro fine actum proprium, mediantibus illis elicatum, sed actum aliarum scientiarum mediantibus ipsis directum. Unde non sunt gratia sui, sed propter introductionem, ut patet in eodem. Ergo non erunt speculative», sed magis activa».

Tertium. Ille habitus qui extenditur ultra suum actum, est pure practicus; cum ratio practici in extensione consistat, juxta illud Philosophi (tertio de *Anima* l. r. 49) : *Intellectus sua extensione fit practicus*. Sei Logica et alii habitus similes, extra actum suum se extendunt. Ergo erunt practici.

Quartam. Nullus artifex dividitur in utentem et docentem nisi sit practicus; in utendo quippe dicitur

(s) ξυνηγορία. — et omnia Pr.

practicare, ut patet de medicina. Sed Logica dividitur in docentem et utentem. Ergo erit practica.

Quintum. Nullus habitus speculativus operatur suum objectum; non enim astrologia facit cœlos, nec physica herbas et lapides. Activa vero agit circa ipsum et operatur; unde dicitur⁶. *Metaphysicæ* (t. c. I) quod activa est respectu operabilium quorum principium in nobis est. Sed logicus per habitum logicæ facit conclusiones veri expressivas, ut propositiones et syllogismos; rhetoricus vero facit sermones persuasivos; hæc autem sunt subjecta in eis. Ergo sunt habitus practici, non speculativi.

Sextum. Ille habitus qui habet rationem potentiae activa? et virtutis est habitus practicus et æctivus. Sed Philosophus dicit rhetoricam virtutem quamdam in primo *Hhetoricæ* (c. 1), et Commentatur vocat eam ibidem practicam et facultatem quamdam. Et idem dicendum est de logica, cum dialectica sit assecutiva rhetoricæ, ut dicitur primo *Hhetoricæ* (c. 1). Ergo logica et rhetorica sunt habitus practici. — Hæc ille.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino (prolog, q. 5, art. 1) prolmns quod aliqua intellectio est vero praxis.

Primo sic. Quia aliqua notitia est vel potest esse directiva speculationis, et nullius alterius operationis. Ergo aliqua speculatio, et j>er consequens aliqua operatio intellectus est vere praxis. Tenet consequentia : quia omnis notitia elicitur practica extensione ejus ad praxim ; talis autem extensio non intelligitur nisi per modum directivi : idem enim est notitia practica et directiva praxis ; ergo si aliqua notitia est practica et nullius alterius operationis est directiva quam speculationis, speculatio utique erit praxis. Antecedens prolmur : quia contingit aliquem deliberare, utrum insistendum sit sjiectioni vel operationibus vite activas, et utrum speculationi harum vel illarum rerum, et similiter quo loco, quo tempore, et quantum, et quomodo speculandum sil, et judicare quid speculandum est circa veritates sacra-Scriptune vel alias, et tantum et tali tempore, et sic de aliis circumstantiis; constat autem quod tale iudicium est vere practicum, non minus quam iudicium quo iudicatur etiam temperate vivendum esse, subveniendum indigenti, aut aliud simile; et istud iudicium nullius alterius operationis quam speculationis est direclivum, ut patet.

Confirmatur. Quia omnis notitia, cui conformiter convenit elici electionem virtuosam, est notitia practice; talis autem notitia de speculando vel non speculando directiva est huiusmodi; igitur etc. Major palet auctoritate Philosophi 6. *Ethic*, cap. 2, dicentis : *oportet quidem rationem veram esse et appetitum reetum> siquidem electiostudiosa supersit; et eadem hanc quidem dicere, hunc autem prosequi; hæc quidem ergo mens, at reritas practica.*

El paulopoet etiam ait : *Practici et intellectivi opus veritas confesse habens appetitui recto.* Minor probatur. Nam electio qua aliquis eligit studere in sacra Scriptura debito fine et aliis bonis circumstantiis, utique virtunsa est et meritoria, sicut bene patet ex verbis Gregor. 6. *Moral.* dicentis : *Nonnumquam studiosus tarditate mtelligentur invenitur, ut eo magispræmia retributionis inveniat, quo magis in studio inventionis elaborat* Ubi patet quod conatus in studio intelligendi veritatem sarraanim Scripturarum utique meritorius est.

Secundo. Omnis cqæratio ad quam inclinatur virtus appetitiva est vere praxis. Sed ad studendum el speculandum mysteria Scripturarum inclinatur aliquos sanctos viros virtus appetitiva, ut satis certum est. Igitur etc.

Terito. Omnis actus imperatus a voluntate est praxis. Speculatio <t huiusmodi. Igitur etc. Si dicatur quod non sequitur : Speculatio est imperata a voluntate; ergo est praxis; sed sequitur : Ergo est praxis vel practica. Contra hoc arguitur. Aliqua speculatio est imperata a voluntate, et non est practica. Ergo aliqua speculatio est praxis. Consequentia patet ex concessio. Antecedens probatur. Quia, vel omnis intellectio esset practica et, eadem ratione, omnis scientia, quod est falsum; vel nulla intellectio non practica posset imperari a voluntate, quod est contra experientiam : jxitest enim imperari a voluntate considtratio logicalis et metaphysical^, et aliæ quaelibet habituum speculativorum.

§ 4. — CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit sic Aureolus (prolog, q. 3). Impossibile est duas differentias divisivas in unam speciem convenire sic quod una insit secundum quid et alia simpliciter; ut patet quod rationale et irrationale, quæ sunt differentiae divisive animalis, nunquam concurrunt in uno animali quod simul sit rationale et irrationale, scilicet rationale simpliciter et irrationale secundum quid, vel c contra. Sed practicum et speculativum sunt differentiae divisivæ scientie, ut j>alel 6. *Metaphysicæ* (c. 1). Ergo nullus habitus unus est secundum quid practicus et simpliciter speculativus. Et per consequens habitus theologiæ non est unus; cuius op|msitumS. Thomas dicit. Unde non apparet quin ista duo dicta ad invicem contradicant, scilicet, quod sil unus habitus, et sit secundum quid practicus et simpliciter speculativus.

Secundo. Quandocumque aliqua' duæ diflerenliæ concurrunt in unum, non potest dici quod sit ibi aliqua unitas simpliciter; ut quia congregativum et disgregativum sunt in rubeo, idcirco non potest rubeum dici simpliciter disgregativum ne sit album, nec simpliciter congregativum ne sil nigrum, lied forte magis sit congregativum, quift magis ver-

git ad nigredinem. Sed practicum et speculativum insunt isti habitui, secundum te. Ergo non potest dici quod simpliciter sit speculativus, licet forte magis speculativus quam practicus. Unde quia inedia et mixta non sunt aliquod extremorum in actu, sequitur quod si iste habitus sit medius vel mixtus ex speculativo vel practice, quod non sit formaliter speculativus vel practicus; cuius oppositum tu dicis. (nde contradictio est quod sit formaliter speculativus, et quod sit mixtus ex speculativo et practico, ut videtur.

Si dicatur ad istas duas rationes quod speculativum et practicum non sunt differential essentiales divisivæ scientiæ in communi, hoc non valet triplici ratione.

Tum *primo*, quia est contra Philosophum qui dividit, 6. *Metaphysics* (l. c. I), scientiam, tamquam per primas differentias, per has duas. Et quod sit ejus intentio quod hæc divisio sit per differentias essentiales, videtur pause probari. Impossibile est enim aliquas species contentas essentialiter sub differentia, esse species generis, nisi illud genus per illas differentias essentialiter dividatur; nam si animal dividatur per coloratum et non coloratum, album et nigrum, quæ continentur sub colorato non sunt species animalis, quia coloratum non est essentialis differentia animalis; species vero contentæ sub irrationali sunt per se species animalis, quia irrationale est essentialis differentia divisiva animalis. Sed physica, metaphysica, et divina continentur sub speculativa, quia speculativis sunt tres, secundum Philosophum ibidem (t. c. 2); et ipsæ sunt essentiales species scientiæ in communi. Videtur ergo intellexisse quod speculativum et practicum sunt essentiales differentie — Tum *secundo*, quia quod inest habitui ex objecto videtur sibi inesse essentialiter. Sed habitus trahit hujusmodi rationes ex objecto, ut probatum fuit arguendo contra secundam et tertiam conclusiones. Igitur, ut prius. — Tum *tertio*, quia plus differunt sub scientia in communi moralis et naturalis, quam naturalis et metaphysica, quia naturalem et metaphysicam Philosophus ponit sub speculativa, quam divisit contra præficam, sub qua locatur moralis. Sed hoc non obstaret nisi speculativum et practicum essent essentiales differentie. Igitur, idem quod prius.

Tertio principaliter arguit (a) sic. Quandocumque aliquis habitus agit de actibus hominum prout ordinantur ad speculationem, debet dici simpliciter speculativus et nullo modo practicus; quod patet ex opposito: nam moralis scientia tractat de partibus animæ et objecto voluntatis, et de multis aliis speculabilibus; et quia omnia ista considerantur in ordine ad morea, idcirco totaliter dicitur practicus et non speculativus. Sed secundum S. Thoinam, theologicus habitus tractat de actibus humanis in ordine ad divi-

nam cognitionem. Igitur tantum est speculativus, et nullo modo practicus; cuius oppositum hi dicis.

Quarto sic. Ibi habitus est mere practicus, et nullo modo speculativus, qui est de objecto attingibili a sciente excellentioribus operationibus quam sit actus illius habitus. Hoc patet; tum (quia tale objectum comparatur ad scientem non tantum ut speculabile, sed ut operabile, hoc est per operationem attingibile; tum quia medicina et omnes scientiæ practice, ex hoc practici sunt, quia objectum earum est operabile ab homine, et nobiliori modo attingibile quam persolum ipsum scire; melius est enim homini esse sanum quam scire sanitatem et esse ægrotum, et melius est habere virtutes quam scire quid est virtus, secundum Philosophum secundo *Ethicorum* (cap. 4). Sed habitus theologicus habet Deum pro objecto, qui est a nobis attingibilis nobiliori operatione, et excellentiori actu «piam sit intelligere intellectione habita ex puris naturalibus in hac vita; nobilius enim attingitur Deus, si ei adhærcatur per fidem, et assurgatur per spem, et diligatur per charitatem, et si ejus obedialur consiliis et præceptis, quam si hoc modo nubilose credibilibus ex naturalibus. Igitur iste habitus est pure practicus.

Quinto sic. Quandocumque objectum est operabile, habitus transiens super ipsum, maxime negotiatur circa opera, et docet operationibus ipsum attingi, ut docet Philosophus primo *Ethicorum*; et hinc est quod theologus magis negociatur qualiter istis actibus, qui sunt credere, sperare, diligere, obsequitur Deus. Igitur est practicus.

Sexto. Ille habitus qui non solum habet pro fine actum quem elicit, immo etiam actum quem dirigit, est pure practicus, ubicumque sit, et in quacumque potentia sit ille actus. Sed habitus theologicus non solum habet pro fine actum quem elicit, immo actum quem dirigit, qui est credere, secundum Augustin., 14. de *Trinitate*: *Per ipsum namque habitum fides defenditur, creditur, et (a) stabilitur contra incredulos; roboratur et redditur delectabilis quantum ad pios; gignitur et redditur capabilis quantum ad dubios*; iste autem actus credendi elicitur ab habitu fidei, et non ab isto habitu. Igitur habitus theologiæ est pure practicus.

Septimo. Aut illa speculatio, quæ ponitur finis hujus scientiæ, est speculatio viæ, ita quod speculatio secundum istum habitum sit finis, et hoc est evidenter contra auctoritates aliquas Sanctorum dicentium istum habitum ordinari ad charitatem, fidem, spem et alias virtutes; vel est speculatio patriæ, et hæc non faceret istum habitum speculativum: tum (quia omnis scientia ad felicitatem et beatitudinem ordinatur secundum Avicennam, primo suæ *Metaphysics*, et nihilominus certum est quod non omnis scientia est speculativa; tum quia non omnis speculatio facit

(a) arguit — arguo Pr

(») ct. — Om. Pr.

habitu speculativum, sed tantum illa quæ elicitur mediante illo habitu, alioquin virtus moralis, quæ disponit multum ad speculationem, secundum Commentatorem, septimo *Physicorum* (com. 20), qui dicit quod non est remotum quod virtutes morales faciunt nullum ad scientiam, maxime castitas ad speculationem, esset habitus speculativus. Constat autem quod speculatio patrias non elicitur mediante illo habitu. Igitur iste habitus non est speculativus.

Odavo. Ille habitus dicitur proprie practicus, qui aliquam praxim conformat atque certificat, et est naturaliter prior ea. Sed theologia est huiusmodi. Ipse enim est necessaria intellectui creato, ut sit conformans actum voluntatis create, quæ est Dei dilectio, atque ipsam reificans, et est naturaliter prior ea. Quod quidem manifestum est in theologia de necessariis, nam ex consideratione istius: « Deus est trinus et unus », et aliarum veritatum, apparet quis debet esse finis nostre voluntatis, et qualiter ferendum est in ipsum, et quibus viis et operationibus; et ita ex hac cognitione sumuntur principia rectitudinis in omni nostra voluntate. De theologia quoque quæ est de contingentibus, idem patet. Etenim sequitur quod theologia est penitus practica.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino sic (prolog, q. 5, art. 4) : Omnis habitus totalis includens aliquos habitus partiales practicos, et aliquos speculativos, quorum speculativorum actus sunt virtualiter, de proximo tamen, directivi praxis, et ex quorum conclusionibus, vel propositionibus, tamquam ex principiis, conclusiones practicæ convenienter sequuntur, denominatur practicus. Sed nostra theologia totalis plures habitus practicos partiales includit; et etiam plures speculativos; actus etiam illorum speculativorum sunt virtualiter de proximo directivi praxis, puta dilectionis erga Deum et proximum; et talium practicarum conclusionum sunt principia. Igitur etc. Major patet, quoniam (a) ex talibus causis, totalis etiam medicina includens predicam et theoreticam, practica dicitur; et similiter moralis philosophia, in qua non est dubium includi nullas veritates non formaliter praxis directives, ac per hoc nec proprie predicatas. Non est autem major ratio pro istis quam pro alio habitu quocumque tales conditiones habente. Patet etiam quia demonstratio sumit denominationem a conclusione, ut dicatur universalis vel particularis, affirmativa vel negativa, non obstante quod aliqua promissarum sit alterius qualitatis, vel quantitatis. Et ad propositum, si conclusio sit practica, totus syllogismus erit practicus, etiam si altero promissarum sit speculativa. Sed minor probatur. Quoniam quæcumque veritates theologica significant divinam perfectionem aut divinam operationem ad extra, crea-

tionis, vel providentiæ aut alterius ejus beneficii, ut Incarnationis, et aliorum pro redemptione nostra, aut eruditione, vel glorificatione; aut quæcumque alia in sacra Scriptura contenta, non secundum se formaliter directiva dilectionis Dei, omnes virtualiter de proximo continent veritates nos formaliter dirigentes ad diligendum Deum, sicut patet; quia quasi omnes ad aliquam rationem memoratarum veritatum pertinent; et de istis Malim notum est quod dicitur.

Secundo arguit ex dictis Scripturæ sacrae, et doctorum. Nam auctor principalis hujus doctrinae, Christus, dicit Mattii. (c. 22, v. 40), quod in praecepto de dilectione Dei et proximi *tota lex pendet et propheta*. Item Apostolus *Roman*, (c. 13, v. 10) : *Plenitudo legis est dilectio*. Et idem et *I. ad Timot.* (c. 1, v. 5) : *Finis precepti est charitas*. Item Augustinus in *Ench.*, capitulo ultimo : *Omnia precepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus : Finis precepti est charitas*. Et infra : *Chantas quippe ista Dei et proximi est, et utique in his duobus preceptis tota lex pendet et prophetæ*. Adde *Evangelium*, adde *Apostolos*, non enim aliunde vox ista est : *finis precepti est chantas*. — Ecce quod tota lex, et omnes propheta, et Evangelium, et apostolicæ doctrinae, et consequenter tota theologia, ad charitatem ordinantur et virtualiter nos inducunt. Item primo de *Doctrina Christiana*, capitulo 35 : *Omnium* (inquit) *quæ dicta sunt, ex quo de rebus tractavimus, hæc summa est, ut intelligatur quod legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quæ nobiscum ea re frui potest*. Item libro secundo, capitulo septimo : *Omnium* (inquit) *divinarum Scripturarum studiosus nihil in eis aliud inventurum est quam diligendum esse Deum propter Deum, et proximum propter Deum*. Item Gregorius super *Ezechielum Homil.* 10c., dicit : *Ad hoc solum Deus per totam sacram nobis Scripturam loquitur, ut nos ad suum, et proximi amorem trahat*. Igitur quæcumque in ea continentur, vel formaliter, vel virtualiter, de proximo nos dirigunt ad charitatem.

B. — SOLUTIONES

I. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Gregorii. — Ait primum contra primam conclusionem dicitur quod bene probat quod scientia non dicitur practica quia est in subiecto habente proximam potentiam operandi objectum scientiæ, sed non probat quin scientia dicatur practica ex hoc quod est de objecto quod sciens aptus natus est operari, licet forte non possit, ita quod ly operabile dicit aptitudinem secundum potentiam lo-

(x) *quoniam*. — Om. Pr.

gicam, et non potentiam proximam operandi a «dente. Unde negatur (x) consequentia, el ad probationem dicitur quod non valet; non enim quaecumque diredivitos actionis suffiat ad hoc quod habitus sil practicus, sed requiritur directivitas actionis qua objectum est operabile a sciente.

¶1 secundum et tertium dicitur quod licet putentia operandi objectum non requiratur ad hoc quod habitus sit practicus, requiritur tamen aptitudo scientis secundum suam scientiam (6) ad operandum illud, et illa aptitudo non variatur sicut plentia.

Ad quartum dicitur quod illa pars philosophia? quæ est de actibus intellectus et voluntatis, est speculativa quoad modum et finem, licet sit practica quoad objectum. De musica vero et geometria et hujusmodi dicitur similiter. Potest etiam dici quod non sufficit, ad rationem habitus praeiici, quod sil de objecto qualitercumque operabili a sciente, sed oportet quod sil do operabili a sciente, opero cadente sub consilio vel electione. Hujusmodi autem non sunt opera intellectus et voluntatis prout cadunt in consideratione physici, nec numerandi aut figurandi. Et ista solutio in idem redit cum prima.

Ad quintum negatur assumptum. Nec valet prolatio. Non enim subjectum habitus practici, ex sua variatione, variat habitum penes practicum et speculativum; cum aptitudo operandi non varietur, sed potentia varietur, vel potius sciens varietur quantum ad posse et non pusse, non autem quoad aptum csh» vel non aptum esse ad operandum.

Ad sextum negatur consequentia, scilicet qua infertur quod habitus sit practicus per accidens, prout accidens opponitui per se secundo molo, licet sit practicus per accidens opposito primo modo per Seilalis, accipiendo practicum ex parte objecti; nam accipiendo practicum ex jKarte finis, conceditur quod habitus accidontaliter est practicus, et potest fieri de practice non practicus, et e contra, ut supra dictum est. Illud autem quod dicitur de comparatione habitus practici ad intellectum practicum non valet. Nam licet tam hic quam ille dicatur practicus ex habitudine ad extrinsecum, tamen respectus consequens habitum practicum inseparabilior est ab eo quam respectus consequens intellectum practicum. Major autem distantia habitus practici ad illud ex cuius habitudine dicitur practicus, quam intellectus ad habitum practicum, non facit habitum esse occidentalius practicum quam intellectum: quia nec hic nec illedicitur totaliter practicus per aliquid distans, sed per respectum, qui non distat ab eo refert, et ille est inseparabilior, et magis per se consequens in secundo modo habitum practicum quam intellectum practicum.

(aj) Unde nrgaiur *consequentia, el ad probationem dicitur*. — Unde ad *consequentiam dicitur* Pr.

(É) M-irnhoro. — *gprciem* Pr.

§2.— Ad argumenta contra secundam ET tertiam conclusiones

Ad argumenta Scoti. — Ad primum contra secundani et tertiam conclusiones dicitur quod illi respectus aplitudinnles, scilicet naturalis prioritatis el conformitalis, non sufficiunt ad hoc quod habitus sit simpliciter actu practicus, sed requiritur quod ordinetur habitualiter ad finem qui sit operatio extra intellectum per voluntatem proponentem operari per talem habitum. Dico etiam quod habitus non habet tales respectusaptitudinales ex objecto (») : quia tunc nullus habitus posset esse respectu domus, nisi esset practicus actu vel virtute, cujus oppositum dictum est in praxlictis conclusionibus; sed dictos respectus habet non solum ex sua furma absoluta, imino ex modo considerandi objectum, scilicet ut operabile, quem modum habet habitus ab intellectu, qui super objectum operabile potest ferri sic vel sic, secundum quod movetur diversimode a voluntate (6).

Ad secundum, per idem. Nam quod operatio aliqua sil conformabitis intellectui, non dat habitui quod sil actu practicus, sed habitu, vel virtute. Et similiter quod operatio sit diligibilis per habitum, non solum habet ex objecto extra habitus directivi, sed ab intellectu vel voluntate.

Ad tertium dico similiter quod habitus non est actualiter practicus, nisi ordinetur ad finem operis per voluntatem el intellectum. Non tamen oportet quod illa ordinatio vel propositum sil actus secundus; sed sufficit quod sit actus primus, scilicet propositum habituale. Unde qui audit ipedicinam solum ad hoc ut sciat, non proponendo actualiter aut habitualiler operari per illam, acquirit scientiam praeiicam solum virtualiter, non autem actualiter. Et ideo dicit sanctus Thomas prima jiarle, q. 15, ari. 3, ad secundum, quod eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, Deus non habet praclicam cognitionem nisi in virtute lanium. Et idem dicit </> *Veritate*, q. 3, art. 3.

§3.— Ad argumenta contra quartam CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, pro quanta nititur probare actum intellectus immediate el in se sumptum esse pnixim, negatur major; sicut etiam negat eam sanctus Thomas prima secund®, q. 57, art. 3, ad tertium, ubi sic dicit: < Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constitutio syllogismi, aut orationis congruoe, aut opus numerandi, vel mensurandi. Et ideo quicumque habi-

ts) obje» to — toto Pr.

(6) a voluntate — ab intellectu Pr.

Ius speculativi ad huiusmodi opera rationis ordinantur, dicuntur quædam similitudinem artes, sed liberales. » — Ilæc ille. — Ex quibus patet quod aliqui habitus speculativi ordinantur ad constitutionem syllogismi, et orationis congruam, qui tamen non sunt alii quam grammatica, et logica, et rhetorica.

Nunc *ad primam* probationem illius negati, negatur major. Dicti enim respectus, dum non sunt immediate directivi actus potentiæ alius (a) ab intellectu, non dant habitui quod sit practicus, sed dant ei quod sit ars et non solum scientia, ut dictum fuit in quarta conclusione.

Ad secundam probationem negatur similiter major. Non enim oportet quod habitus cuius finis est actus alterius habitus, sit practicus, nisi ordinetur ad actum exteriorum modo superius exposito; præsertim hoc non oportet, quando actus talis habitus, qui ordinatur ad actum alterius habitus, habet in se nobilitatem et dignitatem, posito quod iniquam ad illum actum ordinaretur. Huiusmodi autem sunt actus ab habitu Logicæ elicti; speculativi enim de universalibus et prædicamentis, et de eorum proprietatibus (6) habet in se sufficientem dignitatem.

Ad tertiam negatur major, nisi extensio illa sit ad actum exteriorum, et nisi tota dignitas actus in illa extensione consistat.

Ad quartam dico quod non omnis usus, per habitum directus, reddit habitum directivum practicum, sed solum usus exterior modo supra exposito; præsertim quando habitus directivus dirigit ad speculationem, cuiusmodi est Logica. Unde sanctus Thomas secunda secunda, q. 180, art. 3, ait : c Non solum ad contemplationem et speculationem perlinet ipsi veritatis speculatio, immo multi alii actus. Quorum quidam perlinent ad acceptionem principiorum, ex quibus proceditur ad contemplationem veritatis. Alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem, cuius cognitio quæritur. Alii autem sunt perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentam »

Ad quintam negatur major, loquendo de habitu speculativo, qui est ars; nec est simile de astrologia, vel physica : quia objectum illarum non est adeo deserviens speculationi sicut objectum Logicæ, quæ est quodammodo instrumentum sciendi.

Ad sextam solvit sanctus Thomas, prima secunda, quæstione quinquagesima septima. articulo primo, ubi facit tale argumentum. « Virtus est habitus operativus. Sed habitus speculativi non sunt opera-

tivi; distinguitur enim speculativum ab operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes. » Ecce argumentum in forma. Et respondet sic : < Dicendum, inquit, quod duplex est opus, scilicet interius et exterius. Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, dicitur de opere exteriori, ad quod non habent ordinem habitus speculativi ; sed tamen habent ordinem ad opus quod est speculativum verum. Et secundum hoc est habitus operativus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod esse operativum vel activam potentiam aut virtutem non tollit habitui rationem speculativi, nisi virtus illa vel potentia activa sit respectu operis extra intellectum, quod scilicet non est speculatio veritatis nec deservit Logics.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii dicitur quod opus aliquod potest dupliciter regulari per rationem. Uno modo quoad suum exercitium absolute elicitum vel imperatum. Alio modo quoad substantiam suam, vel in ordine ad ea quæ dant ei rationem vel speciem, puta objectum. Primo modo conceditur quod operatio intellectus, etiam speculatio, potest a ratione regulari, ut argumentum probat, etiam ratione practica; sed tamen non regulari illo modo, nisi regularet electione cadente super opus intellectus. Secundo autem modo, nulla ratio practica opus intellectus habet regulari. Non enim ratio regulans actum assentiendi huic conclusioni : homo est beatificabilis, est practica, sed speculativa. Nec aliæ instantiæ, datæ de veritatibus aut falsitatibus, sunt ad propositum. Dico ergo quod antecedens est falsum : quia nulla notitia practica proprie regulat opus intellectus solum, immo numquam ratio practica regulat opus intellectus, nisi in quantum regulat electionem de tali opere, et ideo opus intellectus non est praxis, nisi mediante electione ; actum autem intellectus taliter regulari non est regulari secundum se, sed quantum ad sui exercitium. — *Ad confirmationem*, dicitur quod bene probat quod Speculatio quoad sui exercitium est praxis; sed tale exercitium non est nisi per actum alterius potentiæ, scilicet voluntatis.

Ad secundum similiter dicitur quod bene probat quod opus intellectus est bene regulabile ratione practica, sed non immediate; et ideo non habetur quod sit praxis, sed potius electio illa qua immediate (2) notitia regulatur ratione practica.

Id tertium negatur major. Non enim omnis actus imperatus a voluntate est proprie praxis, nec sequitur quod speculatio sit praxis (6), sed solum sequitur quod ejus exercitium sit praxis; non quod ipse actus, et quantum ad substantiam, et quantum ad exercitium sit praxis.

(3) g / i u j. — π / or Pr.

(6) de eorum proprietatibus, — eorum proprietate? Pr

(1) tmmcdiatr. — mediate Pr.

(C) nrr tegui/ur tpeculatio iit praxu. — Orn. Pr.

§ 4. — AD ARGUMENTA CONTRA SEXTAM
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli — Ad primum et necumliitn contra sextam conclusionem dicitur primo, quod responsio ibi data posset probabiliter sustineri; nec per arguentem insolubiliter impugnatur. Nam scientia dicit quamdam entitalem absolutam secundum suam essentiam; habitus autem dicitur practicus ex respectu ad operationem; quare cum respectus non sil intrinsecus essentiae absoluti, practicum non |>otesl esse essentialiter differentia scientiae, sicut nec paternitas homini. Item, secundum quod ponit arguens, idem habitus absolute et ejusdem specit i, potest successive variari, secundum practicum et speculativum; nam scientia quam habeo de rosa et de generatione illius est speculativa; et si Deus daret mihi potentiam productivam rosae, illa scientia statim induceret rationem practici. Dicit etiam quoti scientia moralis existons in mente angeli est mere speculativa, sicut scientia generationis rose in homine est speculativa. Constat autem, secundum eum, quod illa scientia moralis in mente angeli est ejusdem speciei, cum sit de eodem objecto, et in potentia ejusdem rationis; et tamen in nobis est scientia practica. Quidquid autem sit de hoc secundo, tamen prima probatio videtur vera. Ex quo patet quod ratio practici non est essentialis differentia scientiae quantum ad suum absolutum. Nec valet si dicatur, quod saltem est essentialis differentia scientiae, in quantum scientia est virtus intellectualis, includens respectum convenientis et debiti ac congruentiae in ordine ad naturam in qua est. Istud, inquam (a), non valet. Ille enim respectus, qui consequitur absolutum scientiae in quantum est virtus intellectualis, consequitur necessario, positis extremis, scilicet absoluto scientiae et absoluto naturae in qua est. Sed non sic est de respectu practici. Quia scientia de generatione rose quae est in homine, est speculativa † et tamen posset fieri practica, si superadderetur potentia productiva et exeeutiva directionis scientiae. — Ad secundam rationem dico quod false imaginatur, utpote quod speculativum et practicum sic concurrant ad euindem habitum sicut extrema ucl mixtum ex illis; sicut si ex albedine et nigredine liat rubedo. Nos autem non sic intelhgirnus in proposito; sed potius illo modo quo idem absolutum, habet respectu alterius habitudinem factivi, et respectu alterius non habet talem habitudinem faclivi, sed mensurati ad mensuram. Isto modo idem habitus extendit se ad speculabile el operabile: ad speculabile quidem, principaliter; sed ad operabile, secundum quid et secundario. Isto modo diceretur ad primas duas rationes juxta responsionem ibi datam.

Aliter tamen posset dici, et secundum mentem

sancti Thomae, quod, dato quod istae differentia», speculativum et practicum, prout sumuntur ex objecto habitus, non ex fine habitus, dividerent essentialiter scientiam naturali lumine genitam, non tamen scientiam divino lumine revelatam. Sicut enim color et sapor ad diversas potentias sensitivo» partis exterioris pertinent; quae tamen sensibilibus differentia», ad eamdem potentiam cognitivo» interioris, scilicet ad sensum communem pertinent, nec illam diversificant. Et similiter omnes sensibilibus differentiae ad unam potentiam reducuntur intellectivam. Et sicut appetitus sensitivus diversificatur per concupiscibilem et irascibilem, non tamen potentia volitiva. Sic in proposito. Practicum et speculativum ad diversas scientias inferiores pertinent; quae tamen differentia» non diversificant supremam scientiam, quae non ex sigillatione rerum in animam provenit, quemadmodum aliae, sed potius ex divinae notitiae impressione. Secundum enim quod ipse dicit in scripto super Boetium *de Trinitate*, quaestione tertia, articulo primo, ad quartum: « Fides est quaedam sigillatio primae ventatis in mente, † Et prima parte, quaestione prima, articulo tertio: « Theologia nostra est quaedam impressio divinae scientiae. † Constat enim quod inferiores habitus et potentiae diversificantur circa aliqua, quae tamen omnia apprehenduntur sub uno habitu vel una potentia superiori. Et ideo habitus superior, qui per differentias, quibus inferior habitus dividitur, non diversificatur, potest se sic habere ad eos, quod principaliter se extendit ad unam earum et secundum quid ad aliam; sicut ars militaris, licet se extendat ad ea de quibus est frenefactiva et equestris et gladiatoria, tamen principaliter vel principalius se extendit ad ea de quibus esi gladiatoria quam ad ea de quibus est frenefactiva vel equestris. Et sic in projiosilo dicendum est, ad primas duas rationes respondendo.

Dico tamen quod practicum et speculativum, ut respiciunt finem habitus, dividunt scientiam in comuni, licet forte sint differential accidentales ejus, ut supra dictum est. Unde omnis scientia, vel est practica ex fine, vel speculativa, et nulla est simul practica et speculativa ex fine principali.

Tunc igitur ad primam *hujus responsionis improbationem* dicitur quod non est illa intentio Philosophi, «piam dicit arguens. Et cum hoc probat, dico quod major hujus rationis est vera, si species contineatur essentialiter sub illa differentia. Si vero accidentaliter se habet ad genus, tunc species ille non plus continentur sub genere quam sub differentia tali; sed ad hunc sensum negatur minor.

Ad secundam(«)*probationem* negatur minor, ut dictum est (β).

Ad tertiam dicitur quod peccavit secundum non

(>) ineundum. — ρηηιαηι Pr.

IC) ui *dictum at.* — *ut pwica dicetur* Pr.

(*) mr/tianl. — ini/ua/tiuni I'

causam ut causam- Assignat enim pro causa hujus quod Naturalis et Moralis plus differant quam Naturalis et Mathematica, hanc scilicet quia secundæ duæ sunt speculativa, non autem duo primæ. Illud autem non est causa hujus differentia?, loquendo de essentiali differentia scientiarum; sed potius causa est quia plus differunt prima subjecta Naturalis et Moralis quam Naturalis et Mathematicæ, et media demonstrationum etiam, quæ sunt causa effectiva habituum; ex quibus duobus habituum differentia essentialiter compensantur, ut habetur a sancto Thoma prima secundæ, q. 54, art. 2. Ex dictis patet quomodo responsio prius data ad prima duo argumenta bona est. Sicut enim quia album et nigrum sunt differentialiter accidentaliter divisivæ animalis, et non essentialiter; ideo non est impossibile quod aliquod animal sit album simpliciter et nigrum secundum quid; ita non inconueniens est, quod aliqua scientia sit simpliciter speculativa et secundum quid practica.

Ad tertium contra eandem sextam conclusionem, dico quod major, secundum quod jacet, est falsa. Licet enim ille habitus qui agit de actibus hominum prout ordinantur ad speculationem sit simpliciter speculativus, potest tamen dici practicus secundum quid; sicut per oppositum dicitur arguens de scientia morali. Dico enim quod ipsa est simpliciter practica, scilicet quantum ad finem quem intendit; est tamen secundum quid speculativa in aliqua sui parte. Et per oppositum, habitus theologiæ potest dici speculativus et practicus, licet etiam non agat de humanis actibus nisi in ordine ad speculationem; erit enim speculativus simpliciter, scilicet quoad finem et quoad principales partes sui objecti; erit tamen secundum quid practicus in quantum agit de objecto operabili a sciente, non tamen principaliter propter operari objectum; hoc est scientiam esse secundum quid practicam.

Ad quartum negatur major. Nam de operabili ab homine, potest homo habere scientiam speculativam secundum quid, ut dictum fuit in secunda et tertia conclusione. Nec probationes majoris valent. Non enim omnis habitus aspiciens rem operabilem a sciente, est proprie et actu practicus; et in hoc deficit prima conclusio. Similiter medicina non ex hoc dicitur practica, quin ejus objectum est operabile ab habente medicinam; et in hoc deficit secunda. Similiter sciendum quod non sufficit ad hoc quod habitus sit practicus, quod sit de objecto operabili et secundum quod est operabile, illo modo quo arguens accipit operabile, hoc est per operationem attingibile objectaliter; sed oportet quod isto modo sit operabile a sciente, sicut ab eo factibile vel productibile, aut realiter operabile. Objectum autem Theologiæ non est isto modo a creatura operabile. Breviter enim est dicere quod diligens Deum operetur Deum.

Ad quintum, sicut ad præcedens.

Ad sextum negatur major, ut patet ex predictis. Minor etiam faba est. Non enim credere, aut sperare, aut operari secundum præcepta sunt objecta aut fines principales habitus theologici; sed potius contemplatio prima? veritatis. Unde sanctus Doctor, primo *Sentent.*, prol. q. I, art. 3, quæstionum regula 1., ad primum, «licit: «Opus non est ultimum intentum in hac scientia, sed contemplatio primæ veritatis, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus; sicut dicitur Matth. (c. 5, v. 8): *Beati mundo corde, quoniam ipsi lumen videbunt.* Et ideo principalius est speculativa quam practica. » — Hæc ille.

Ad septimum dico quod finis ultimus hujus scientiæ est contemplatio patrie, sed finis proximus est contemplatio viæ ab isto habitu elicitæ, quæ est quoddam initium ultimæ illius. Unde sanctus Thomas secunda secundæ, q. 180, art. 4: «Ad vitam, inquit, contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quæ, in quantum hujusmodi, est finis humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit primo *de Trinitate* (cap. 8): *Contemplatio dei promittitur nobis actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum.* Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate. Unde per eam fit nobis quædam inchoatio, quæ incipit, ut in futuro terminetur. Unde et Philosophus, in 10. *Ethicorum*, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus apparet quod illud quod dicit arguens, quod ista scientia non ordinatur ad contemplationem viæ sed ad fidem et charitatem, nihil valet. Dico enim quod, secundum sanctum Thomam, ibidem, ista scientia ordinatur ad hoc et ad illud. Ut enim ibidem ait: «Online quodam quatuor pertinent ad vitam contemplativam. Primo quidem virtutes morales. Secundo autem alii actus præter contemplationem. Tertio contemplatio divinorum effectuum. Quarto vero ipsa contemplatio divinæ veritatis. » Dicit etiam, articulo secundo, quod «virtutes morales perlinent dispositive ad vitam contemplativam, in quantum impediunt vehementiam passionum, et sedant tumultus occupationum exteriorum, per quæ duo impeditur actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa». Ibidem etiam ostendit, articulo primo, et articulo secundo, ad primum, quomodo dilectio Dei et proximi pertinent ad vitam contemplativam, sicut causæ moventes ad intelligendum et contemplandum; nam ex dilectione homo inardescit ad ejus contemplationem conspiciendam.

Ex quibus patet quod ista scientia ordinatur ad charitatem sicut ad illud quod movet ad exercendum actum hujus scientiæ. Ordinatur etiam ad virtutes morales sicut ad illa quæ disponunt ad speculandum

Fecundum habitum theologicum. Sed ad actum divinæ contemplationis viæ («) per istum habitum elicited essentialiter ordinatur sicut ad finem proximum; ad contemplationem autem patri® ordinatur ultimate. Cum autem arguens nititur proliare quod Theologia non principaliter ordinetur ad contemplationem pat-true, ex hoc scilicet quod omnis scientia ordinatur ad illam contemplationem, dico quod probatio nulla est. IJcet enim tota philosophia ordinetur ad finem beatitudinis, ut ponit sanctus Thomas in scripto super Boetium dic *Trinitate*, q, 5, art. 1, ubi etiam recital Aug. 10. *de Civitate Dei* allegantem Varro-nem qui posuit quod nulla est homini alia causa philosophandi, nisi ut sit beatus; tamen aliter ista scientia quam ali® humanitus inventa?, in beatitudi-nem ordinatur. Tum quia essentialis finis hujus scientiæ est quædam inchoatio future beatitudinis, ut dictum est; non sic de aliis scientiis est. Tum quia scientia isto est quædam impressio divinæ-scientiæ, ut pncallegatum extitit; habitus etiam principiorum hujus scientiæ, scilicet lumen fidei, est quædam si-gillatio primæ veritatis, ut etiam præhabitum fuit. Tum quia ista scientia docet viain veniendi ad finalis beatitudinis complementum.

Ad octavum dicitur quod iste habitus non princi-paliter ordinatur ad regulandum praxes, nec secun-dum omnes sui conclusiones. Et cum dicitur quod quantum ad istos propositiones necessarias quæ vi-dentur esse summe speculativa» inter omnes conclu-siones, aut principia theologis, scilicet Deus est ælemus et unus, et hujusmodi, est regulativa actuum voluntatis; dico quod secundum prædicta in quinta conclusione, non omnis relatio habitus ad praxim facit habitum prælicum, sed solum tunc cum habi-tus est proxima relatio operis; cujusmodi non est in proposito de articulis fidei, ut ibidem prolixius exti-tit declaratum.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii negatur minor. Non enim quæcumque con-clusiones theologica» sunt de proximo habitus dire-ctivi alicujus praxis, sicut palet de istis: Essentia divina non generat, Deus est æternus, et de infinitis talibus, ut dictum est in quinta conclusione prius, et stotim ad octavum. Et est eodem modo dicendum de illis, quæ exprimunt scientiam Dei, vel opera ejus ad extra, ut. Deus est omnisciens, omnipotens, solum creator.

Ad secundum dicitur quod omnes illæ auctorita-tes probant quod dilectio Dei est intenta in hac scien-tia proximo; sed non principaliter ultimate, ut dictum est in solutione ad septimum.

Ad argumentum in pede quaestionis factum j alet nesponsiu per prædicto; pnesertim in responsione septimi argumenti contra sextam conclusionem.

(i) rtr — Om. f.

QUÆSTIO III.

UTRUM THEOLOGIA SIT UNA SCIENTIA

Wterun circa prologum quæritur: Utrum bSfc Theologia sit una scientia.

SgçP Et arguitur quod non. Illa enim quæ Jêïb in nulla ratione formali conveniunt, non possunt ad unam scientiam pertinere. Sed illa de quibus est Theologia, scilicet Deus et creatura, non sunt aliquid commune univocum, nec aliquam unam rationem formalem participant. Ergo Theologia non est una scientia.

In oppositum arguitur sic. Nam sacra Scriptura loquitur de ipsa sicut de una scientia, ut Sap. (c. 10, v. 10): *Dedit illi scientiam sanctorum*. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo [Mi-nentur conclusiones. In secundo movebuntur obje-ctiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit:

Prima conclusio: Quod habitus scientiæ, licet sit una simplex qualitas non constituta ex mul-tis, prout habitum dicimus hnbllitntein ad uten-dum complete formis intelligibililius, tamen habitus scientiæ, prout est immediatum princi-pium actus intelligent!!, non semper est qualitas simplex.

Istam conclusionem tenet sanctus Doctor in diver-sis locis. Sciendum enim quod ipse quandoque vo-cat habitum scientiæ simplicem qualitatem, quan-doque autem non. Et de primo quidem, patet in prima secund®, quæstione quinquagesima quarto, articulo quarto, ubi sic dicit: a Habitum ad opera-tionem ordinatus, de quo nunc agimus, est quædam [ærfeclio potentis. Omnis autem perfectio propor-tionatur suo perfeclibili. Unde sicut potentia, cum sil una, ad mulla se extendit secundum quod con-veniunt in aliquo uno, id est in generali quadam ratione objecti, ita et habitus ad multa se extendit secundum hunc ordinem ad aliquid unum, puto ad unam specialem rationem objecti, vel unam natu-ram, vel unum principium. Si ergo consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inve-nimus in eo quamdam multiplicitem; sed quia illa multiplicitas est ordinato ad aliquid ad quod respicit principaliter habitus, inde est quod habitus est qua-litas simplex non constituto ex pluribus habilibus, etiam si'ad inulta se extendat. Non enim unus habi-tus se extendit ad inulto, nisi in online ad unum, ex quo habet unitatem, d — Hæc ille.

Et ibidem, ad primum : a Successio, inquit, in generatione habitus, non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, § ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficiliter mobilem, ex eo quod primo incipit esse in subjecto imperfecte, et |>aulnlim |>erficitur. » — Hæc ille.

Similiter ad tertium argumentum dicit : « Ille qui in aliqua scientia acquisivit scientiam unius conclusionis per unam demonstrationem, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam alterius conclusionis, non generatur in eo alius habitus, sed qui prius inerat fit perfectior, ulpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. »

Ex quibus omnibus apparet eum sensisse quod habitus scientiæ sit una simplex qualitas, et quod unus habitus non constituitur ex multis habitibus.

Quod autem quandoque ipse ponat habitum scientiæ non esse qualitatem simplicem, sed potius collectionem ex multis jiatet.

Primo. Nam *de Veritate*, q. 8, art. 16, ad quartum, expresse dicit quod « una lota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur ». Et hoc ponit in exemplum istius : quomodo scilicet cognitio angeli comprehendit in se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes.

Secundo. Nam *de Veritate*, q. 20, art. 2, loquens de anima Christi sic dicit : « Anima Christi, cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu quod est lumen; non ut per quod fieret aliquod intelligibile in actu, sicut in nobis est lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est super seipsum. Ad cognitionem vero creaturarum, habuit habitum, qui est collectio specierum ordinarum ad cognoscendum. » — Hæc ille.

Tertio. Nam 3. *Sentent.* disL 14, q. 1, art. 1, quaestiuncula secunda, dicit quod « habitus intellectivæ partis jierticitur ex lumine et specie intelligibili illorum quæ per speciem cognoscuntur ». Et quaestiuncula tertia, dicit quod « habitus scientiæ ex duobus consistit, scilicet ex lumine intelligibili, et ex similitudine rei cognita? ». Articulo etiam tertio, quaestiuncula quarta, dicit sic : « Divisio habituum in diversis rebus cognoscendis, contingit in nobis ex hoc quod formæ intelligibiles in nobis sunt minima? universales; unde oportet quod diversas res |>er diversas species cognoscamus; et diversæ species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod secundum eum, habitus est quid constitutum ex specie intelligibili, et ex lumine intellectus agentis. Si autem illa duo sunt realiter diversa, habetur intentum, quod habitus scientiæ non est simplex qualitas non constituta ex pluribus.

Si autem species et lumen illud sunt una res, ita quod habitus sit species illustrata lumine intellectus agentis, adhuc habetur propositum. Nam in eodem art. 3, ad tertium argumentum, dicit sic : « Non quælibet specierum diverteilas facit diversum habitum, alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiæ; sed diversitas specierum quæ non reducuntur ad eundem modum cognitionis secundum genus; quæ quidem diversitas contingit ex eo quod lumen intellectus nostri est particulatum et debile, » — Hæc ille. — Ex quo habetur quod omnes illæ species intelligibiles, quæ possunt reduci ad eundem modum cognitionis secundum genus, constituunt eundem habitum; ac per hoc habitus non est forma simplex.

Quarto. Idem patet. Nam tertia parte, quaestione decimasecunda, art. secundo, sic ait : « Profectus scientiæ est duplex, vel sapientiæ. Unus quidem secundum essentiam; prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum; puta si aliquis, secundum eundem et essentialem habitum scientiæ, primo minora aliis demonstrat, et postea majora. » Et post pauca subdit : « Cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc actionem ponere in Christo. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi, aliquis habitus scientiæ fuit, qui |ær hujusmodi abstractionem specierum, poterat augeri, ex hoc scilicet quod intellectus agens, |M>st primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias abstrahere. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad primum : « Scientia, inquit, acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non totum simul operatur, sed successive. Et ideo Christus, secundum hanc scientiam, non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod, secundum hæc, habitus scientiæ acquisita? habet pries, ex quo ex nullis speciebus inelligibilibus el successive causatur ab intellectu agente et augetur per novarum adventum specieium.

Quinto. Patet idem. Nam prima secundæ, q. 57, art. 2, ubi quærit utrum augmentum habituum fiat per additionem, sic ait : « Quia quoniam accidentia augentur secundum seipsa, in quibusdam horum potest fieri augmentum per additionem; augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; vl tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur tamen nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, in quantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedito aut prompte fieri. Similiter et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut, cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ

secundum speciem. Angetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subjecti, per intensionem; prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. * — Ifac ille. — Ex quo manifeste patet quod habitus scientiæ augetur per additionem; ac per hoc est qualitas ex nullis constituta. Et consequenter videtur in ejus dictis contradictio. Etiam in eodem libro, scilicet prima secunda, cum, q. 54, dicat habitum scientiæ simplicem qualitatem non constitutam ex nullis, in quæstione autem 52, ponat eum augeri secundum additionem.

Ad tollendum igitur hujusmodi contradictionis apparentiam, sciendum quod inter philosophos dubium exilit de qualitate scientiæ vel habitus scientiæ. Quidam enim dicunt, ut Avicenna, quod habitus scientiæ non est aliud in nobis quam habitus quædam animæ nostra ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis et species intelligibiles ab ea in se effluentes, ut recitat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 12, art. 1, et t. *Sentent.* disl. 50, ari. 2. Alii vero ponunt quod habitus scientiæ non est talis habitus, sed potius collectio specierum intelligibilium. Et ideo sanctus Ihntor, quandoque loquitur de hoc sub dubio, quandoque declinat ad unam opinionem, quandoque ad aliam. Nam in *Summa contra gentiles*, libro primo, cap. 50, dicit sic: « Omnis intellectus fit in habitu per aliquas species intelligibiles. Nam habitus vel est habitus quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligibilis, vel est ordinali congregatio ipsarum specierum intelligibilium existentium in intellectu, non secundum actum completum, sed medio modo inter potentiam et actum. » — Hæc ille. — In locis autem secundo allegatis, loquitur de habitu, prout dicitur « collectionem specimini intelligibilium, id est speciei intelligibiles ordinatas ad intelligendum conclusiones illatas ex principiis. Sed alibi, scilicet in prima secunda, ubi ponit habitum esse simplicem qualitatem, loquitur de habitu prout dicit qualitatem quamdam, genendam ex frequentia actuum considerandi conclusionem ex premissis illatam, quæ habilitat intellectum ad prompte, faciliter et delectabiliter considerandum dictam conclusionem, vel conclusiones, per species suorum terminorum, et ad utendum talibus speciebus. Apparet tamen mihi quod plus declinat ad illam opinionem qui ponit scientiam esse ordinatam collectionem intelligibilium specierum. Undo hoc in pluribus locis ponit; ulpote *de Veritate*, q. 20, art. 2, ut prius allegavi. Item q. 11, art. 1, ad undecimum, ubi sic dicit: « In discipulo describuntur forme intelligibiles ex quibus scientia per doctrinam animæ constituitur, immediate quidem intellectum agentem, sed mediate intellectum eum qui docet; proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et des-

cribit eas in intellectu possibili. » — Ifac ille. Item 3. *Sentent.* diet. 14, q. 1, art. 1, et 3, dicit habitum scientiæ constitui per species quæ ad eundem modum cognitionis reducuntur. — Item *de Veritate*, q. 2, art. 1, ad 2, solvens illud dictum Algazrlis, scilicet scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis: « Illud, inquit, dictum Algazrlis intelligendum est de scientia nostro, quæ in notitiis acquiritur per hoc quod res imprimunt suas similitudines in animas nostras. Sed in cognitione Dei est e contra: quia ab ejus intellectu effluunt forme in omnes creaturas. Unde sicut scientia est sigillatio rerum in animabus nostris, ita eo modo forme non sunt nisi quædam sigillatio divina scientiæ in rebus. » — Hæc ille. — Item q. 20, art. 2, sic ait: « Illud quod significatur potenti, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis. Per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur ejus qualitas, sed ipsi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transiit; sicut, in *Prædicationibus* (c. 9, rubricam, passionem et non passibilem qualitalem Aristoteles dicit, (quando quis propter verecundiam in ruborem cito mutatur. Tunc vero relinquitur per modum habitus, (quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti. Et inde est quod habitus dicitur a Philosopho (ibid.) quod difficile mobilis. Inde est etiam ipso operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur: (sunt connaturales ei. Ea igitur quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in (M) potentiis vero intellectivis per modum habitus: quia sensitiva pars agitur instinctu natura magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari. » — Hæc ille.

Eundem sententiam ponit 3. *Sentent.* (dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, ubi dicit quod a sensus non sentit nisi ad præstabilem sensibilis; ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui objecti per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formæ connaturalis formæ; et hanc formam, habitum dicimus. ».

Hæc ille.

Ex quo patet quod, cum species intelligibilis sit impressio objecti in intellectu, manens in eo per modum « passionis, quod ipsa dicitur habitus; et eodem modo Species coloris in oculo diceretur habitus, si reciperetur ibi per modum qualitatis et formæ. Item 3. *Sentent.* ubi supra, articulo scilicet primo, quæstiuncula secunda, ad primum, dicitur quod angeli in cognitione naturali, non indigent habitu, secundum quod ad habitum requiritur lumen;

exigitur autem, secundum quod requiruntur species rerum. — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum habitus scientiæ constet ex lumine intelligibili et specie rei, secundum eum, ibidem, et primum istorum non requiratur in angelis, sed secundum, quod habitus scientiæ in eis sunt ipsæ species intelligibiles eis connaturaliter et concreant. — Hoc idem ponit prima secunda, q. 50, art. 6, ubi quærit an habitus sit in angelis, et respondet quod « intellectus angelicus, in quantum est in potentia, indiget per se habitudine, per aliquas species intelligibiles, ad operationem propriam; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum substantiæ suæ ». Ex quibus patet quod species in angelo sunt habitus. — Item art. 5, ubi quærit an in voluntate sit aliquis habitus, arguit sic : « Habitus qui sunt in intellectu sunt species intelligibiles, quibus intellectus intelligitur actu ; sed voluntas non operatur per aliquas species; ergo voluntas non est subjectum habitus. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinatur in suum objectum, » Et in fine concludit : « Et ideo necesse est ut in voluntate et in qualibet vi appetitiva, sint quædam qualitates inclinantes, quæ habitus dicuntur, » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum eodem modo se habeat species in intellectu sicut illæ (participantes in voluntate, quod illæque sunt habitus.

Et sic patet prima conclusio.

Secunda conclusio est quod secundum genus scientiarum speculatarum, attendenda est pænes divisionem secundum genus scibile in quantum est scibile; et similiter de unitate scientiæ secundum genus, quæ attenditur secundum unitatem generis scibilis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas in scripto super Boetium *de Trinitate*, q. 5, art. 1, ubi dicit sic : « Secundum distinctionem rerum oportet scientias speculativas dividi. Sciendum tamen quod quando habitus vel potentia pænes objecta distinguuntur, non distinguuntur pænes quaslibet differentias objectorum, sed pænes illas quæ sunt per se objectorum in quantum objecta sunt ; esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo pænes hoc non sumitur differentia sensuum, sed magis pænes differentias coloris et soni (a). Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem quod est objectum scientiæ potenti»,

(a) «oī». — *subiecti* Pr.

aliquid competit ex parte potentiæ intellectivæ (α), et aliquid ex parte habitus scientiæ, quo intellectus perficitur. Ex parte quidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est. Ex parte vero scientiæ competit ei quod sit necessarium, quia scientia est de necessariis, ut probatur primo *Posteriorum* (t. c. 7 i; omne autem necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile : quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur 10. *Metaphys.* (Lc. 26). Sic igitur speculabili (6), quod est objectum scientiæ speculativæ, competit separatio a motu et a materia, et applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis a materia et a motu, scientiæ speculative distinguuntur. Quædam igitur speculabilia sunt, quæ dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt ; et hæc distinguuntur. Quia quædam dependent a materia secundum esse et intellectum; sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet poni carnes et ossa ; et de his est Physica, sive scientia naturalis. Quædam vero sunt, quæ quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus; et de his est Mathematica. Quædam vero speculabilia sunt quæ non dependent a materia secundum esse suum, quia (γ) sine materia esse possunt; vel nunquam sunt in materia, sicut Deus et Angelus; sive in quibusdam sit in materia et in quibusdam non. ut substantia, quantitas, qualitas, potentia et actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est Theologia; id est divina scientia : quia proprium cognitorum in ea est Deus; quæ alio nomine dicitur Metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire ; dicitur autem prima Philosophia, in quantum aliæ scientiæ, ab ea principia accipientes, eam sequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquæ res quæ secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, est immaterialis. Et ideo non est quartum genus philosophiæ præter prædicta. » — Hæc ille.

Item in scripto super primum *Prædicti* (il), versus finem, cap. 27, *SHrnm est certior*, sic ait : « Materialis diversitas objecti non diversificat habitum, sed solum formalis. Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiæ, secundum materiale diversitatem scibilium non diversificabuntur scientiæ, sed rursus diversitatem eorum formalem. Sicut

(i) « α » ad. Pr.

(6) *speculabili. intellectui* Pr

(1) *fuit nutritiva potuit* rel. — Om Pr.

autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color valetur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo, quantmnrmnqie sint aliqua diversa scibilia secundum suam materiam, dummodo pei eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam; quin jam non erunt diversa in quantum sunt scibilia; sunt enim scibilia per sua principia. Sicut patet quod voces humante multum differunt a sonis corporum inanimatorum; sed tamen quia secundum eadem principia attenditur consonantia in vocihas humanis et sonis corporum inanimatorum, eadem tel scientia musicæ, quæ de ulrisque tractat. Si vero aliqua sint eadem svrimduni mates iam, et tamen per dhersa principia considerentur, manifestum est quod ad diversos scientias pertinent; sicut corpus mathematicum non est separatum subjecto a corpore naturali : quia tamen corjms mathematicum cognoscitur |_{mt} principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia Geometria et Naturalis. Patet ergo quod ad diversilicandiin _μ ientias sufficit diversitas principiorum. quam comitatuī diversitas generis scibilis. Non est autem intelligendurn, quod ad unitatem scientia» sufficiat unita: primoturn principiorum simpliciter, sed unitas priinonim principiorum in aliquo genere scibilium. Distinguuntur autem genera scibilium secundum div iMim rnodurn cognoscendi; sicut alio modo cognoscuntur en qua· diffiniuntur tum materia, et ea quæ diffiniuntur sim» materia; unde aliud geninscibilium est corpus materiale et corpus mathematicum; unde sunt diversa principia ulriu^pie generis, et perronsoqums diversa n ienliæ; utrnmque autem limum distinguuntur in diversa genera scibilium, secundum diversos modoset ratorum regnoRibilitatis. » — H. i. r ille.

Idem ponit in niipto Miper primum /'lii/m» οπιηι tiret. h < Sciendum, inquit, quod cum ~~tan~~nisM tia sit m intellectu, jw»r hoc autem aliquid sit intelligibile in actu quod aliququaliter afetrahnur a materi. i, wcundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias jiertinent. Kurmis cum omnis suentia |κ·1 demonstrationem habeatur, et modium demonstrationis sit diffinitio, oportet secundum diversum modum diffinitionis, modum M ientianim diversificari. Sciendum est igitur quod qisudam Mint. (piorum e>sc dpciiifet n materia, nec sine materia diffiniri ponunt. Quaedam vero sunt, qme licet esM· tion |>rint nisi in materia, in eorum tamen diffinitione materia sensibilis non cadit. Et lure diltfenuit ab invicem sicut curvum et rimum. Nam simum est in materia sensibili; et neture esi quod m ejus diffinitione materia sensibilis cadat : est enim simus, nasus rui uus; et talia Mint omnia naturalia, ut horno, lapis. Curvum vero, licet esse non sine materia sensibili, tamen in ejus diffinitione materia sensibilis non ponitur; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines,

et figune. Quædam veru sunt quæ non dependent aliquo modo a materia sensibili, neque secundum esse, neque secundum rationem, vel quia numquam sunt in materia, sicut Deus et alia Hubsdanthc separate, vel quia non universaliter Mint in materia, ut substantia, jwdentia. et actus, et ipsum ens. De hujusmodi autem, est Metaphysira. De his vero quæ dependent a materia sensibili secundum esse, sed non secundum rationem, est Mathematica. De his vero quæ dejændenl a materia sensibili secundum esse et secundum rationem, est Physica, p — Hæc ille.

Ex quibus omnibus apparet <pi>d divisio scientiarum secundum genus, vel etiam carum unitas secundum genus, attendenda est jiænes divisionem vel unitatem generalem scibilis in quantum est scibile; ita quod omnes illæ scientiæ sunt eædeni secundum genus, quarum objecta reducuntur ad idem genus scibilis; et illæ differunt genere, quarum objecta non sunt reducibilia ad idem SCibile, se<l ad diversa genera; siiniliterqiiod illæ scientiæ diflerunt genere, quarum media demonstrativa vel probativa non reducuntur ad unum scibile, sed ad diversa. Ex hoc sequitur (piod theologia humanitus iu venta, differt secundum genus a Theologia per revelationem habita. Nam una sumit media, perquæpreliat suas conclusiones, a lumine divino; alia vere, a lumine intellectus agentis. Et ideu dicit sanctus Thomas, prima parte, q. I, art. i, ad scthindiim: «Diversa, impiit, nilio cognoscibili» diversitatem scientialuni inducit. Eamdern enim condusiuneni demonstrat astrologus et naturalis, puta «puni terra est mluuidn; sed astrologus j>er medium mathematicum, id esta materia abstractum, naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Il«I«» nihil prohibet de eisdem iæbiis, de quibus pliv'ucîp disciplinæ tradant, secundum quod cognoscibilia sunt lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tradare, secundum <pm>l co«gii<isciititur lumine divina· revelationis. I nde Theologia quæ ad sacram doctrinam pprinel, differt secundum genus al» illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur. » — Ihre ille.

Tertia conclusio est : Iniiias specifica habitus M'h'iitillel nllendciida est pænes unitatem rationis formalis objecti, rpiam Ille hnbltiis primo el per se respicit; Un quod omnes Illi habitue sunt Idem specie, qui respiciunt Idem objectum sub eadem ratione formali primo et adæqiiale, sive Ilia ratio Ml generalis sive specialis.

Et loquor (I) «le formali ratione objecti in quantum est scibile. Similiter intelligo de ratione formali, non solum quæ se habet ut quod cognoscitur, sed etiam de ratione formali quæ se habet ut quo objectum cognoscitur. Nam habitus diversi possunt

(a) iiM/iior. — foquilln* Pr

respicere idem objectum sub eadem ratione formali primo modo, qui tamen distinguuntur per rationem objecti secundo modo sumptam, ut patet prima secundæ, q. 54, art. 2, tibi sic dicitur : « Habitus specie distinguuntur secundum tria. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositio-num. Secundo modo, secundum objecta specie differentia. Tertio modo, secundum naturam («). » Et exemplificent de primo modo, de physica et astrologia, quæ sunt diversi habitus propter diversa media demonstrandi, licet considerent quandoque idem objectum et eandem conclusionem. De secundo exemplificent in contrariis, quæ eodem habitu scientiæ cognoscuntur, quin ad eandem rationem scibilis perlinent ; et per oppositum habitus quandoque distinguuntur, quia objecta diversa habent. De tertio exemplificat in virtute heroica et humana : quia una disponit ad actum convenientem natura superiori, et alia ad actum convenientem nature inferiori ; et similiter in vitio et virtute. — Patet ergo quoti diversitas mediorum demonstrativorum tollit unitatem habitus. Talia autem media dicuntur formales rationes objectorum scientiæ secundo modo, ut patebit in alia conclusione (S). Ad unitatem ergo specificam habitus requiritur duplex unitas formalis rationis, scilicet illius quæ se habet ut quod, et illius quæ se habet ut quo.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor *de Vir-Intibus*, q. 2, art. 4 : « Unitas, inquit, cuiuslibet potentiæ vel habitus, ex objecto considerata est; et hoc ideo quia potentia, hoc ipsum quod est, dicitur in online ad possibile, quod est ejus objectum; et sic ratio et species potentia» ex objecto accipitur. Et similiter est de habitu; qui nihil aliud est quam quædam dispositio potentiæ perfective ad suum objectum. Sed in objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est illud secundum cuius rationem objectum refertur ad potentiam vel habitum. Materiale autem est illud in quo hoc fundatur. Ut si loquamur de objecto potentiæ visivæ, objectum ejus formale est color, vel aliquid hujusmodi : in quantum enim aliquid est coloratum, in tantum est visibile; sed materiale in objecto est corpus, cui accedit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem objecti rationem per se; ad illud autem quod est materiale in objecto, per accidens. Et quia ea quæ sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quæ sunt per se; ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis : una enim est potentia qua videmus lapides et homines et cælum, quia ista diversitas objectorum est materialis et non secundum rationem formalem visibilis; eed gustus differt ab olfactu

secundum differentiam saporis et odoris, quia sunt per se sensibilia. » — Hæc ille.

item prima parte, q. 1, art. 3, dicit : « Unitas potentiæ vel habitus est considerata secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti : puta homo, asinus et lapis conveniunt in una ratione formali colorati quod est objectum visus. » — Hæc ille.

Idem [x]nit secunda secundæ, q. 4, art. 6 : « Quilibet, inquit, habitus ex objecto habet speciem, sed ex subjecto individualur. » — Hæc ille.

Ex istis patet quod omnes illi habitus scientifici dicerentur idem specie, qui per se primo respicerent objecta sua sub ratione mobilis; sed quod illa ratio esset formalis in objectis illorum habituum, et adæquata cuilibet habitui, sic quod habitus non plus se extenderet quam illa ratio, nec e contra. Et idem esset si talis ratio esset communior vel minus communis quam ratio mobilis, puta ista : ratio mobilis secundum locum, vel : mobilis ad formam realem; dum tamen adæquaretur habitui et esset formalis in objecto ejus. Quod si quæretur quid sufficiat ad specificam divisionem habituum scientificorum; dicitur quod quicunque habitus respiciunt aliqua objecta formalia per se primo et adæquate differentia specie, utique diffinitur specie; et hoc, si talia objecta formalia differant specie, non sub quocumque genere, sed solum sub hoc genere, quod est scibile : hoc enim genus scibile dividitur in genera subalterna, et post per alia usque ad species specialissimas.

•

Quarta conclusio est quod Theologia est una scientia.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. I, art. 3, ubi, postquam dixit quod unitas habitus considerata est secundum formalem rationem objecti, subdit : « Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelabilia, omnia quæ unique sunt divinitus revelabilia, communicant in una formali ratione objecti hujus scientiæ; et ideo comprehenduntur sub doctrina sacra sicut sub una scientia. » Similiter ibidem, ad secundum, dicit : « Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa aliquas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori; quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali; sicut objectum sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis tractantur, juxta sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit vulut quædam impressio divini scientiæ quæ est una et simplex omnium, »

Eandem conclusionem ponit primo *tentent.*,

(j) nrr/urnni. — *iiiiiteriam* Pr

(β) *conclutionc*, — *unionem* Pr.

q ! prologi» art. 2, dicens; < Quanto aliqua cognitio est allior, tanto est magis unita et ad plura se extendit. Undo intellectus divinis, qui est altissimus, per unum quod est ipse Deus, omnium rerum distincte cognitionem habet. Ila etiam, cum ista scientia sit altissime, per ipsum lumen divine revelationis vel inspirationis efficaciam habens, ipsa unira manens, diversarum rerum considerationem habet. »

Ille ille.

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ I. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia. Siquidem rounira primam (a) conclusionem arguit Aureolus (Prologi q. 3, art. 1) probando quod unitas habitus m icntitki non sil per modum forms» simplis. ner sil unitas rolleclionis specierum intelligibilium, quod duo videtur ponere conclusio prima.

Primum autem fetorum prolml triplici ratione.— /rimo arguit sir. l'fatan habitum, si non fuerit impeditus, §ot< operari |ier illum el elicere actum. Sed l primum liabcna gradum scientiæ vel habitus respectu primis conclusionis, non |x>test exire in netum cognitionis respectu centesimæ, quamvis pissil resjut lu pnnne. Igitur habens habitum respitti prima conclusionis, non hatal totuui habitum per essentiam omnium conclusionum ; et per consequens alia et alia realitas respicit aliam el aliam conclusionem in hahilu acienliiho» ut videtur. — Seeum/osic. Illi liabitis qui habent distinctas generationes, et dfelincta» corruptiones, et distinctas intentiones et remissiones, sunt rvaliter el essentialiter distincti, non solum sicut gradus ejusdem essentia. Hoc patet. Quoniam si c^ent simi gradus ejusdem habitus, haberent «Mindvm intensionem el idem augmentum. Sed habitus decem conclusionum potest seorsum générali el intendi absque hoc quod generetur vel intendatur habitus respectu centesimæ?, meditans enim fiequvnter de conclusionibus prirnfe geometria?, non rd dubium quod intendit continue habitum n.qMntu illarum; nec tamen conclusiones quindecim novit. Ergo habitus quanlumrumquo intensus illarum conclusionum el istarum non est unus et idem. — Tertio sic. Impetibile est habitus opjxisitos stare simul Sed ignorantia ronclusionis rvnloimu». — ignorantia diro, qua creditur ejus oppositum osse verum, non ignorantia negationis, quæ est nescien

lia simplex, — illa, inquam, ignorantia est hahilus corruptivus contrarius habitui scienliiico ejusdem conclusionis. Igitur ista ignorantia el ista scientia impossibile est quod stent simul. Ortum est autem quod ista ignorantia potest stare tum hahilu scientiico decem primarum conclusionum ; possibile est enim aliquem recte sentire de conclusionibus decem alicujus scientiæ, et errare circa centesimam. Ergo habitus decimse et centesimo» non sunt idem realiter. *Confirmatur.* Quoniam formæ contraria sunt incompossibiles in eodem propter talem repugnantiam et oppositionem ; el idcirco lota essentia habitus scientifici omnium conclusionum errori, el ignorantia omnium repugnaret, si quadibel esset una io indivisibilis et simplex. El sic probatum esi primum, scilicet quod hahilus scientificus non sil una simplex qualitas.

Secundum probat sic. *Primo.* Quia habitus scienlificus generatur ex actu intellectus discursive», cum acquiratur per demonstrationem. Illud ergo quod relinquitur ex actu, aul est purus ordo impressus rebus, aut sunt ijisr species intelligibiles, aul aliquid olutum factum circa eas. Non autem potest poni quod per istum actum ordo ipsis speciehue imprimatur immediate, ne relatio sit primus terminus productionis, contra Philosophum 5. *Physicorum* (l. c. 10). Nec polest dici quod ipse species imprimantur : quia jam ante erant. Nec potest dici quod aliquid alisolutum fiai cina eas quod sil causa fundandi fetum ordinem, cum in intellectu non jionatur aliquid nisi hahilus et actus et species. Igitur impossibile est poni quod ordo specieruin sil essentialiter scientia. — *Secundo.* Hahilus scientia? est aliquid abeolututn in genere qualitatis, licet relationem a«l netum includat el ad objectum. Sed ordo sp<-cienim non est absolutum in genere, nec refertur ad actum vel objectum ; sed e>l relatio unius speciei ad aliam. Ergo ordo S|Ktierum non erit habitus scientiilcus. — *Tertio* sic. Sc ientia est hahilus conclusionis, non autem principiorum aul pr.vmissa-Ium, ut patet secundo *Posteriorum* (l. c. 27. lect. 20). Sed onto specierum non solum respicit conclusionem, sed lotam etiam demonstrationem, cum sil onto majoris extremitatis ad medium el medii ad minorem. el per consequens lotius discursus. Ergo non erit habitus scientilirus. — *Quarto.* Ordo cum sit relatio non polcsl esse principium actus intellectus aut alicujus operationis. Sed scientia est actus primus el principium actus secundi, qui est intelligero conclusionem. Ergo non potest esse ordo specierum. — *Quinto.* Si est ordo specierum, aut esi ordo situallis, el hoc non potest esse, quia species non sunt Mtuntæ in intellectu, nec habent hir aul ibi, mv prius aul posterius in situ; aul erit ordo causalis, quod una species ex alia causelur; el hoc esse non potest, quia species sunt in inlelleclu, antequam habitus scientificus generetur, et iterum species can-

<») *primam.* — Um. Pr.

eanlurin intellectu a phantasmate et intellectu agente; nul ordo formalis, quasi una sit apte prius informare intellectum quam alia; nec hoc esse potest, quia tunc statim dum imprimuntur in intellectu, debet esso iste ordo, et tamen non statim habetur habitus scicûtilicus; aul ordo usualis, ut scilicet inleiletus sil inclinatus vel determinatus ad utendum quodam ordine speci». majoris extremitatis, deinde medii, deinde minoris, deinde inhærentiæ majoris ad minorem; talis quippe determinatio intellectus si ponatur ad istum ordinem non erit ex ipsis speciebus, sed ex aliquo delerminalivo facto ab intellectu, quo inclinatur ad illum ordinem utendi speciebus. Igitur habitus scienlilicus non est ordo. — Hæc ille.

§ 2.—Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. -Cntra secundam conclusionem arguit in hoc quod ibi ponitur habitus scientilicus propter secundum medium demonstrationum diversificari.

Et primo sic. (Pr.q.3,art.3). Demonstratio quia et propter quid non procedunt per medium uniforme, ut patet primo *Posteriorum* (1 c. 30). Sed conclusio nola per demonstrationem quia et propter quid potest ad eundem habitum scientificum pertinere; astrologus enim scit quod eclipsis luna» erit, et propter quid erit, scilicet propter interpositionem terra» inter Solem et Lunam. Ergo habitus poterit esse unus, licet inedia diversificentur. Neque valet si dicatur quod scientia quia et propter quid sunt diverso» scientiæ, secundum Philosophum primo *Posteriorum*. Hoc nempe verum est quod sunt diversa nolitiæ partiales; sed quin possint esse partes unius scientifici habitus, non est verum.

Secundo. Quia physicus demonstrat per omnes causas, ut patet secundo *Physicorum* (t. c. 70). Sed demonstrationes per quatuor causas sumunt media alterius rationis, cum cause sint alterius rationis; primo enim *Posteriorum* (t.c.39) ponuntur quatuor modi demonstrandi, secundum quatuor genera causarum. Ergo identitas habitus potest stare cum diversitate mediorum.

(>mfirmitur. Quia Philosophus, tertio *Mrtaphysicir* (t. c. 3), quærit quaestionem, an omnia genera causarum pertineant ad eandem scientiam, et dicit quod sic; ubi dicit Commentator quod hoc non invenitur (oc) nisi in scientia naturali tantum, quod aliqua scilicet demonstret per omnes causas.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. —Contra tertiarii conclusionem arguit primo sic. Si unites rationis objecti suffi» il ad causandum unitatem in habitu, aut hoc

est unitas specifica, aut generis subalterni, aut generalissimi, aul ipsius entis. Sed illa unitas formalis rationis qua» facit habitum unum non est unitas specifica, quoniam tunc ini essent scientiæ quot sunt species specialissimæ. Nec generis subalterni, quoniam pari modo tot erunt scientiæ quot genera subalterna. Nec generalissimi, quoniam tunc tantum essent decem, juxta numerum decem prædicamentorum. Nec ipsius entis, quia tunc esset tantum una scientia, maxime (a) si ens sit unius rationis. Ergo patet quod objectum, ex hoc quod est unius rationis formalis, non tribuit habitui specificam unitatem.

Secundo sic. Habitus fertur ad objectum sicut et potentia. Se»l duæ potentiæ halxmt ferri super idem objectum et sub eadem ratione, ut sensus communis et visus super colorem, et intellectus et voluntas super rationem boni. Ergo duo habitus habent ferri super idem objectum et sub eadem ratione.

Tertio sic. Opinio et scientia sunt habitus diversi. Sed isti possunt esse de eodem objecto et sub eadem ratione. Igitur idem quod prius.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit primo sic. (Pr. q. 3, art. 3). Eodem modo se habet divina illustratio et revelatio ad revelata et cognita per revelationem, sicut se habet intellectus agentis illuminatio et illustratio ad ea quæ cognoscuntur per ejus illustrationem. Sed cognita per illustrationem intellectus agentis pertinent ad diversas scientias físicas et humanitas inventas, quantumcumque non cognoscantur nisi ut cognita ex intellectus illuminatione. Ergo et ea quæ per divinam revelationem cognita sunt, ad diversas Scientias pertinere possunt, quamvis non cognoscantur nisi quatenus revelata.

Srciindn. Tu dicis quod objecta materialia non distinguunt habitus, dum tamen sit eadem ratio formalis; diris etiam quod omnia considerata in Theologia considerantur in quantum revelabilia, idcirco Theologia est una. Ex quo apparet quod esse revelabile est formalis ratio objectiva in subjecto Theologia?. Sed istud stare non potest secundum dicta tua. Unius enim scientiæ est unum formale objectum, et sub una ratione formali. Sed, secundum te, Deus, sub ratione deitatis, est subjectum Theologia». Ratio autem deitatis et ratio revelabilis non sunt erodem, cum revelabilis sit relatio, divinitas autem absolutum. Ergo impossibile est quod ratio revelabilis sit formalis ratio <>bj(vti)a in Theologia; cujus tamen oppositum tu ponis. Inde non apprêt quin ista duo repugnent. scilicet quod Deus sit subjectum Theologia? in quantum Deus et quod esse revelabile sit formalis ratio objectivn. Igitur non est una Theologia, quæ»

(z) inccHitur. — inveniatur IT.

(a) maxime. — Om. Pr.

omnia consideret in quantum sunt divinitas revelabilia.

Tertio. Possibile est aliquem scire geometricalia et physica et moralia, in quantum divinitus revelata; ut ¶ rui Deus infunderet istas scientias, sicut forsitan fecit Salomoni, Sed talis habueret plures scientias et plures habitus, non obstante quod omnia cognosceret quatenus revelata divinitus. Ergo pari ratione in Theologia plures habitus esse possunt, non obstante ratione tua.

Quarto. Deus in revelatione theologica se habet in ratione præcipui Doctoris. Sed sub eodem doctore potest homo plures scientias accipere et plures habitus, non «distant quod semper maneat doctor idem. Ergo Theologia habuerit esse plures habitus, esto quod omnia consideret et vel divinitus revelata. — Haec ille.

B. — SOLUTIONES

5 I. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem, vel pro tribus argumentis primo loco factis, dico quod concludunt habitum non esse simplicem qualitatem, sumendo habitum pro collectione specierum intelligibilium ordinarum ad considerandum. Non enim est possibile quod aliquis sit nunc putens ad considerandum aliquam conclusionem, vel non prius, nisi noviter fuerit factus in actu primo per se habere novam intelligibilem a phantasmatibus abstractam, vel adveniat ei nova illustratio luminis alicujus. Oportet ideo quod habeat plures species quam prius; et consequenter quod habitus scientie crescat, si habitus scientia illo modo sumatur. Si autem habitus scientia sumatur pro habilitate, vel potius pro qualitate habilitante ad considerandum per illas species; tunc dico quod erit idem habitus in principio vel in fine secundum essentiam, quamvis ille habitus, advenientibus novis speciebus vel demonstrationibus conclusionum, extendat se ad plura quam prius. Ideo isto modo sumendo habitum, argumenta non concludunt.

Dico ergo primum quod non oportet quod habens habitum imperfectum, et qui actu non se extendit ad omnia ad quae potest se extendere, possit considerare vel illum habitum omnes conclusiones ad quas ille habitus se extendere potest; sed solum illas ad quas dictus habitus actualiter se extendit. Quod si quaeratur (piando) ita talis extensio noviter ad conclusiones (piando prius non se extendebat; dico quod ille habitus est dispositio potenti ad considerandum vel intelligibilem primum conclusionem, ita quod intellectus vel ei cum sit in potentia proxima vel in fine considerationis primae conclusionis. Et quia in huiusmodi ratione prima conclusionis inchoata est

consideratio secundae, ideo per illum habitum est in potentia remota ad considerandum de secunda; vel similiter consideratio tertia est inchoata in consideratione secundae; vel sic de sequentibus. De tali autem potentia remota, intellectus reducitur ad actum per actum demonstrationis, ita quod habitus qui sufficienter ponebat intellectum in actu primo vel potentia proxima respectu primae conclusionis, nunc idem facit respectu secundae; et sic intelligo illam extensionem.

Ad secundum dico quod est fallacia figurae dictionis, mutando quid in aliud aliquid. Nam in maiori loquitur de habitu absolute sumpto, et in minori subsumit de habitu relato ad talem conclusionem vel talem. Dico enim quod idem habitus est per essentiam respectu omnium conclusionum unius scientiae; sed ille habitus quandoque in se linat et disponit intellectum ad considerandum de una conclusione, et non de alia, et quandoque vehementius operari unius (piam respectu alterius, nisi in potentia; quod contingit ideo quia elicit actum respectu unius, vel non alterius, vel non ita sepe.

Ad tertium dico quod habitus oppositos impossibile est esse simul in eadem potentia intellectiva secundum actum completum, sed habitus oppositi, «piorum unus est in potentia vel alius in actu, non est impossibile simul esse in eadem potentia intellectiva. Sic autem est in proposito. Dico enim quod habitus, qui solum actu se extendit ad decem primas conclusiones geometriae, non est habitus in actu respectu conclusionis centesimae, sed in potentia; et ideo nihil prohibet istum habitum et illam ignorantiam eidem simul inexistere.

Ad confirmationem dico similiter quod licet contrarias consurgat ex forma essentia, tamen impossibilitas coexistendi comitatur formas secundum actum, et non secundum potentiam, illud autem quod dictum est de extensione habitus, scilicet quomodo Italiens habitus respectu conclusionis centesimae non potest exire semper in finem, nisi per demonstrationem aliquam Italiens habitus de imperfecto ad perfectum deducatur, simile est illi quod ponit sanctus Doctor in alio proposito, scilicet quod habitus primorum principiorum, tam in speculativis (piam in practicis, sunt in nobis a natura, et tamen nullus exire per eos in actum considerandi nisi propriam terminum eorum. Unde sanctus Doctor prima secundae, q. 51. art. 1 : «Sunt, inquit, in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partem a natura existentes, et partim ab exteriori principio. In apprehensivis «vim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et mundi naturam individui. Secundum naturam quidem speciei, ex parte ipsius animae; sicut intellectus principium dicitur «habitus naturalis; «ipsi enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est

majus sua parte, et simile est in cæleris. Sed quid est totum et quid pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in secundo Posteriorum cum (l. c. till.) ostendit quod cognitio principiorum provenit ex sensu. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod non semper oportet quod habens habitum respectu alicujus speculabili possit exire in actum speculandi per habitum, nisi perfecte habent habitum respectu illius, et non solum secundum inchoationem. Sic autem habet habitum respectu conclusionis centesima, qui solum audit demonstrationem respectu primarum decem.

Sed contra istas responsiones argui potest ex dictis Gregorii de Arimino (Pr. q. 3, art. 1). Sit, inquit, A habitus geometriæ in Socrate perfecte sciente omnes conclusiones geometriæ, (piarum scientia est inventa; et si B habitus geometriæ existens in Platone qui solum scit primam propositionem geometriæ. Tunc, secundum te, A et B sunt habitus ejusdem rationis. Nam cum Socrates scivit primo primam conclusionem geometriæ, (piam etiam Plato scit, A fuit ejusdem rationis cum B, ut clarum est. Sed nunc A nihil alterius rationis omnino includit essentialiter quam tunc, secundum opinionem tuam. Igitur et nunc est rationis ejusdem. Tunc arguo sic. Cuilibet actui in quem perse potest A, omnis forma ejusdem rationis potest in similem secundum speciem. Sed in actum sciendi vel demonstrandi centesimam conclusionem geometriæ per se potest A. Igitur et quaelibet forma ejusdem rationis potest in similem secundum speciem. Sed B est ejusdem rationis cum A. Igitur etc. Major patet inductive; nec habet instantiam in aliquo. Et sic sequitur quod quicumque sciret unam conclusionem geometriæ, sciret omnes. Consequens est falsum et contra experientiam.

Diceretur forte, inquit, quod major est vera de formis ejusdem rationis æque perfectis tantum; in proposito autem non sunt formæ æque perfectæ». Secundo diceretur quod major tunc solum est vera, (piando nihil est in una, cui consimile non sit in alia; nunc autem aliqui respectus sunt in A quorum similes non sunt in B; videlicet respectus ad alias conclusiones præter primam.

Sed prima responsio non valet, quia propositio illa non est solum vera de formis æque perfectis; sed etiam de perfectioribus et imperfectioribus habet veritatem; unde si calor summus potest calefacere et desiccare et rarefacere passum sufficienter dispositum sibi proportionatum, omnia potest calor minimus in passum sibi proportionate, licet non possit in æque perfectas et intensas actiones, Nunc autem intellectus proportionatum passum est, et respectu rursus sui habitus. Igitur etc. Confirmatur per Commentatorem primo Cadi comment. 19, dicentis: a Natura partis coarctioris similium partium est eadem cum natura totius diffinitione, et cum sit eadem diffini-

tione, eadem est forma, et cum eadem est forma, eadem est actio proveniens ab illa forma. Si ergo actiones provenientes a gravi et levi, sunt isti duo motus, necesse est ut proveniant a parte sicut a loco. » — Hæc Comment. — Similiter arguitur in proposito. — Item tertio Cadi comment. 72, dicit: < Regula est quod a causis quarum natura est eadem, et non differunt nisi secundum magis et minus, non sequitur nisi una natura, diversa secundum magis et minus. Si ergo anguli acuti calefaciant multum, ergo anguli acuminis minoris calefacient minus. Sequitur ergo ex hoc ut omnia elementa sint calefactiva, sed differunt secundum magis et minus. Causæ enim diversæ in quantitate habent diversa causata in quantitate, et utrumque est ejusdem speciei. » — Hæc Commentator. — Ex quibus evidenter apparet quod in quamcumque operationem potest aliqua forma in similem secundum speciem, et si non in æque perfectam; potest quaelibet minor ejusdem rationis. Immo dicit quod hæc est regula, et maxima quædam, et non est dubium; quod patet inductive. Ergo patet quod si ab A provenit actus sciendi conclusionem centesimam, etiam ab ipso B provenit actus sciendi eandem.

Secundo contra eandem responsionem arguit sic. Habitus geometriæ potest intendi per actus circa eandem conclusionem, et per actus circa diversas conclusiones, secundum te. Tunc queritur, aut, cum habitus augetur peractus diversarum rationum, acquirit ipse aliquod absolutum, seu aliquam entitatem absolutam aliam secundum speciem quam quando intenditur per similes actus, aut non. Si sic, ergo habitus perfectus potens in actus circa alias conclusiones includit aliqua plura alterius rationis; et per consequens non est una forma simplex, una numero secundum essentiam: ex pluribus enim formis diversarum rationum non resultat una forma numero essentialiter. Si vero nihil aliud acquirit, etiam [Minatur quod habitus remissus unius conclusionis intendatur precise per actus circa eandem conclusionem elicitos. Aut ergo postquam erit intensus inclinabit ad actum alterius conclusionis ad quam prius non inclinabat, et tunc sequitur quod quis eliciendo actus tantum circa eandem conclusionem determinatam acquirit scientiam de aliis, et qui de aliqua conclusione numquam consideravit, promptus? et facilliter exhibet inactu inscienti circa illam; quod experientia omnino negat. Aut habitus taliter intensus non inclinabit ad actum alterius conclusionis quam prius; et tunc sequitur quod nec etiam intensus per actus circa alias conclusiones, ex quo nihil fit circa habitum per dissimiles actus, quod non fiat persimiles. Patet etiam in exemplo: nam si calor genitus ab igne in aliquam actionem non potest, etiam æque intensus a sole in illam non poterit: forma enim, ad hoc vel si principium alicujus operationis, accidit a quo sit genita vel augumentata, dummodo idem

fini circa ipsam per quodlibet illorum in quibus dicitur gigni vel augeri.

Secunda resjioiwo etiam non valet. — Primo quia si formæ absolutas sunt ejusdem rationis, propter nullum respectum convenientem uni et non alteri erit una illarum principium alterius ejurationis secundum sjecieni quam sit alia, loquendo de operatione per se sibi convenienti. Sermo enim dicens quod propter alium et alium nunquertum proveniat a forma alia et alia ojieratio secundum S]ecicin, est sermo extra normam; ut dicit Philosophus primo Cadi, ubi dicit Commentator comment. 81 ; « Iste sermo est extra normam, quia diversitas motuum corporum non est nisi propter diversitatem formarum substantialium, et non propter diversitatem in relatione, aut quantitate, aut alio praedicamento. » — Secundo: quia non videtur possibile quod habitus, prius ad aliquam conclusionem nullum habens respectum, nullo novo habitu vel gradu habitus acquisito, habeat postea respectum ad illum. — Dices, inquit, quod fele habitus acquirit novum respectum ad aliam conclusionem, propter actum noviter elicitum circa illam; quia notitia sequentis conclusionis dependet a notitia prioris, cujus est habitus ille. Contra : nam nullae sunt conclusiones in una scientia, quæ nullam habent mutuo dependentiam, nec una per aliam scitur, sicut patet de prima et quarta primi Euclidis, et ita est de multis in aliis scientiis. Ergo per actum elicitum circa unam earum, nullus acquiritur respectus in habitu alterius, plus quam in habitu conclusionis alienus scientiæ, ut Physice vel Medicinæ. — Item, secundum hanc viam, idem erit habitus numero, subaltemans et subalternatus, in quibus est Subaltenialio per sumptionem principiorum; quoniam notitia conclusionis habitus subalternati dependet a notitia conclusionis subalternantis tamquam a notitia principii Sed hoc tu non concederes. Igitur.

Item, ex quo jk t talem novum actum nihil absolutum causatur circa habitum, sequitur quod ideo praecise habet nunc respectum novum ad talem conclusionem, quia actus fuit elicitus circa illam. Igitur, cum non sit naturaliter possibile unquam postea illum actum non fuisse, eo quod transivit in praeteritum, sequitur quod impossibile semper postea erit illum habitum non habere respectum ad illam conclusionem, aut non esse habitum illius conclusionis, dum erit. Ex quo ulterius sequitur quod impossibile erit habentem illum habitum perdere scientiam illius conclusionis, nisi etiam perdat scientiam omnium conclusionum illius scientiæ ; oportebit enim perdere absolutam essentiam illius habitus, alioquin remanerent omnes respectus acquisiti propter praecedentes actus, et per consequens, habitus cujuslibet conclusionis.— Item aut iste respectus est aliqua alia entitas ab essentia prioris habitus, aut non. Si non, habitus ille non erit, propter ipsum, per 8e principium alienus operationis secundum sjæciem quam

prius. Si sit alia entitas nova, illa potius erit principium similis actus ei qui fuit elicitus circa conclusionem illam aliam, et propter quam hic inspectus dicitur acquisitus, ac per hoc magis dicendus est habitus illius conclusionis, (piam habitus ille prior; ex quo consequenter habetur quod illarum duarum conclusionum non est unus habitus numero, in ratione nec specie. Et similiter potest argui de respectibus circa alias conclusiones acquisitas.

Ad hæc dicitur quod utraque n sponso quoad aliquid est Ijona. Prima quidem tenenda est simpliciter. Secunda similiter teneri potest, quoad hoc quod, sub tali vel tali habitudine, potest in aliquem actum, in quem non potest sine illo; non sic quod relatio sit ratio agendi, sed modus agentis ad agendum necessario requisitus, sicut propinquitas requiritur ad hoc quod ignis agat in passum.

Tunc ad primum contra primam responsionem dicitur quod exemplum de calore non valet, quia calefacere, desiccare, rarefacere sunt tales operationes quod duntaxat ultimæ sequuntur in primam ; et ideo quidquid potest in primam, potest in tertiam. Sed alia datur instantia : calor enim viri et feminae sunt ejusdem rationis, et similiter animæ illorum, et omnes qualitates illorum ; non tamen calor mulieris potest in omnem effectum, in quem potest calor viri, nec e contra : nam qualitates viri non possunt generare lac, sicut qualitates mulieris; nec Qualitates mulieris formare fetum, sicut qualitates viri. Ad dicta Commentatoris dicitur quod magis et minus in formis, similiter perfectum et imperfectum, possunt dupliciter attendi. Primo modo quod forma recipiat magis vel minus propter majorem vel minorem participationem formæ in subjecto; et sic dicta Commentatoris habent veritatem. Alio modo propter ordinem vel extensionem ad plura vel pauciora objecta formæ extrinseca ; et isto modo dicitur quod non oportet formam imperfectam potest esse in quantumcumque operationem similem secundum rationem, in quam potest forma perfecta quæ est ejusdem rationis cum imperfecta. Habitus autem Socratis vel Platonis in dicto casu se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad secundum contra eandem dicitur quod cum habitus scientiæ intenditur per actus demonstrandi diversas conclusiones, non plus advenit ei aliquid absolutum quam cum intenditur per actus similes. Et similiter dicitur quod cum habitus intenditur per actus elicitos circa eandem conclusionem praecise, licet non possit in actum considerandi alias conclusiones, tamen si intenderetur per actus dissimiles, posset in plures conclusiones quam prius; quia licet nihil addatur ei absolutum plus quam prius, tamen aliter reducitur in actum per actus diversarum rationum, quam per frequentationem actuum

(e) per. — Om. Pr.

unius rationis circa eandem conclusionem. Nec exemplum de sole, quideumque in proposito facit; quia sol et ignis, in casu argumenti, consimiliter reducunt calorem in actum.

Ad primum contra secundam responsionem dicitur quod respectus non dat actionem habitui; sed consequitur activitatem habitus diversimode in actum reducti per diversas demonstrationes circa diversas conclusiones.

Ad secundum dicitur quod habitus acquirit novum respectum effective per actum demonstrandi alterius rationis a procedentibus; videlicet formaliter acquirit, ex line quod actuator plus quam prius. — Objectiones autem factæ contra hoc non valent; nam omnes conclusiones unius scientiæ sic se habent quod una dependet ab alia, vel ambæ ab eodem, et utroque modo procedentes, ad melius cognoscendum primam. — Quod additur de subalternatione non valet, quia non ideo dicimus unicum habitum primam conclusionis et secundam, quia notitia secundam dependet a prima; sed oportet addere quod prima conclusio est ratio cognoscendi secundam, vel idem principium ambas, ita quod in tali online evidentiâ posterioris causatur ex evidentiâ prioris. Non sic in subalternatione, ubi secundum cognoscitur sine evidentiâ primi, solliciter scientiæ subalternantis. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas prima secundam, q. 8, art. 3, principium habet dupliciter cognosci: uno modo ut ipsum principium cognoscitur in se, et secundum se; alio modo, ut videtur in conclusionibus. Ita quod mens ejus est quod (a) eodem actu cognoscitur principium et conclusio, licet principium secundum se posset intelligi non intellecta conclusione, et similiter conclusio posset seorsum sine principio intelligi, non tamen ut conclusio; et sicut dicitur de artu, ita conformiter dicendum est de habitu. Dico ergo quod in eadem scientia, eodem habitu cognoscitur conclusio prima, et conclusio secunda ut sequens ex prima; sed in subalternatione est alius habitus hujus et hujus, quia nec primum cognoscitur in secundo, nec secundum ut sequens ex primo, sed quodlibet seorsum. Si enim aliter fieret, tunc dicendum esset quod est unus habitus utriusque. — Ad aliud dicitur quod actus demonstrandi, nihil absolutum causaliter in habitu. Nec tamen sequitur quod actus demonstrandi, transiens in præteritum, sit fundamentum relationis, sed ipse habitus, qui perfectius est factus in actu quam prius, per dictam demonstrationem. — Ad ultimum dicitur quod respectus est alia entitas ab habitu; nec tamen illa relatio est principium actus, sed ipse habitus fundans relationem noviter. Relatio ergo non est ei ratio agendi, sed modus agentis consequens principium activum, scilicet habitum.

(a) *m* — ad. Pr.

Ad idem enīquit secundo dicitur contra eandem conclusionem inducuntur dicitur.

Ad primum quidem, quod habitus, habendo habitum per qualitatem habilitantem generatur ex actu intellectus possibilis, qui est considerare, vel demonstrare. Sed habitus sumptus pro collectione specierum, causatur ex actu intellectus agentis speciem intelligibiles in intellectu possibili describente, ut supra dictum fuit.

Ad tertium dico quod procedit ex falso intellectu. Non enim intelligit sanctus Thomas quod ordo, qui est relatio, sit habitus scientiæ; sed intendit notius quod habitu scientiæ est essentialiter ipsa species, licet in obliquo includat relationem ordinis et congruentiam ad considerandum.

Ad tertium dicitur quod duo falsa supponit. Primum est quod ordinat species ordinatam ad considerandum, sint habitus scientiæ. Hoc enim non concedimus, sed solum de speciebus ordinatis ad considerandum propositiones per se notas. Secundum falsum quod ordo inter premissas vel inter species intelligibiles sit essentialiter habitus.

Ad quartum sicut ad secundum.

Ad quintum dico quod ille ordo specierum ad convenienter considerandum, qui est de ratione habitus scientifici in obliquo, non in recto, secundum prædicta, nec est ordo ritualis, nec ordo causalis, nec formalis, sed usualis, quia intellectus est determinatus ad inchoandum actum intelligendi ab una, et ad determinandum ad aliam, et ad utendum prius utraque quam alia, secundum quod prius utitur specie subjecti quam predicati. Talis autem ordo potest esse («) aliter intellectu agente, qui ordinat species depingit in intellectu possibili sciendi quod convenit considerationi; quandoque autem ab intellectu possibili qui potest illis speciebus uti taliter, vel aliter, vel tali online, et seipsum per actum frequentiam habilitare ad ordinat illis speciebus utendum. Et cum quaeritur quid est illud determinativum factum ab intellectu; dico quod determinativum formale est illa qualitas quam diximus esse habitum primo.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — VI primum contra secundam conclusionem dicitur quod non quoniam diversitas rationum demonstrationis diversificent habitum scientiæ, sed solum diversitas mediorum, quæ requirunt diversam rationem cognoscendi secundum genus; sicut differt medium naturale a mathematico et divino: inedia enim demonstrationum Physicæ sumuntur ab aliquo quod convenit rei mobili non immutabili accidens, sicut motus vel materia sensi-

(a) *ewe.* — Om. Pr.

bilis vel principium motus, ita quod semper in talibus inediis implicatur aliquid pertinens ad motum; media autem mathematica implicant aliquid conveniens quantitati in quantum huiusmodi; ita quod huiusmodi media cadunt in diversa genera contenta sub scibili in quantum huiusmodi. Et ista solutio satis habetur ex prima et secunda conclusione.

Ad MTundtim et lerthun patet per idem.

£ 3. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quod, ad causandum unitatem specificam in habitu scientifico, sufficit quaecumque unitas rationis objecti, in quantum est cognoscibile. Dum enim habitus respicit objectum primo sub aliqua ratione formali, jam habet unitatem specificam. Nec valent consequenti[©] inde fac^læ, nec sunt ad propositum, sed ex falso intellectu procedunt. Non enim sequitur quod si unitas specifica objecti, in quantum est cognoscibile aut scibile, causal unitatem habitus qui fertur in illud objectum sub tali ratione primo et per se, quod (a) ideo sint tot scienti[©], quot species specialissima[»]; (pria non omnis species est species scibilis, id est contenta sub hoc genere < scibile >; sed solum sequitur quod tot sunt vel possunt esse scienti[©], quot continet s|>eciessub se hoc genus < scibile », in quas per se dividitur. Unde sanctus Thomas in scripto super Boetium, q. 5, art. 1, movet duo dubia in argumentando; quorum primum est in argumento septimo, et est tale : < Scienti[©], inquit, dividuntur sicut et res, ut dicitur tertio *de Anima*. Sed philosophia est de ente : est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in *Epitola ad Polycarpum*. Cum ergo ens dividatur |ær potentiam et actum, per unum et multa, per sul>slantiarn et accidens, videtur quod per huiusmodi debent partes philosophi[©] distingui. » — Aliud dubium tangit in octavo argumento : « Multæ, inquit, sunt divisiones entium de quibus sunt scienti[©], magis essentielles quam divisio per mobile et immobile, abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et huiusmodi. Ergo divisio partium philosophiae magis debet accipi penes istas quam penes illas. » — Hæc sunt dubia. — Ad primum respondet sic ; < Dicendum, inquit, quod ill[©] partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsæ non dependent a materia; et ideo scientia de substantiis non distinguitur a scientia de ente in communi. » — Hæc ille. — Ad secundum vero respondet quod < ill[©] diversitates rerum, quas objectio tangit, non sunt differenti[©] per se earum in quantum sunt scibiles;

(a) *quod* »dco. — *tl idea* Pr.

et ideo pence eas non distinguuntur scienti[©]. » — Hæc ille.— Ex quibus patet quid sit dicendum ad primum contra tertiam conclusionem. Fallitur enim arguens, non advertens quid est dictu differentia, vel species, vel ratio cognoscibilis in quantum huiusmodi.

Ad secundum negatur minor. Licet enim duæ potentiæ attingant idem objectum et eandem rationem in objecto, numquam tamen duæ potentiæ referuntur ad idem objectum secundum eandem rationem objecti ut objectum est, vel cognoscibile ut cognoscibile est, et primo et perse, sive loquamur de ratione objecti, ut est res quædam, sive de ratione objecti, ut objectum est. Et quidem hoc secundum patet. Quia secundum diversitatem specierum contentarum sub hoc genere « objectum potentiæ » diversificantur potentiæ : unde color, ut est objectum visus, sub alia specie huius generis < objectum potentiæ » continetur, et sub alia specie, ut est objectum intellectus, aut voluntatis. Dum enim est objectum visus, corresponde! sibi ista ratio objecti, scilicet quôd est sensibile per medium extrinsecum diaphanum sine alleratione reali objecti, vel medii, aut organi. Prout autem est objectum intellectus, corresponde! sibi ista ratio objecti, scilicet quod est impressivum sui in anima immaterialiter. Secundum autem quod est objectum voluntatis, corresponde! sibi ista ratio quod est allractivum animæ ad se post sui intellectionem. Et sir palet quod nunquam eadem res objicitur diversis potentiis secundum eandem rationem objecti, ut objectum est. Similiter nec secundum eandem rationem objecti, ut res est, utpote quod idem sit ratio prima et per se quod utraque potentia referatur ad objectum. Licet enim sensus communis, et visus, et intellectus, et voluntas attingant colorem, ut color est, et non solum subjectum ejus, aut aliquid ei accidentale; tamen color non est prima ratio quod aliquid attingatur a sensu communi, sed potius sensibile. Nec est ratio prima, nec per se, quod aliquid attingatur ab intellectu; sed potius est ratio entis. Nec est ratio prima, nec perse, quod aliquid attingatur a voluntate, sed potius ratioboni. Est tamen ratio prima et per se, quod aliquid attingatur a visu. Et ita est de quibuscumque potentiis distinctis, quod numquam illud quod est ratio prima et per se in objecto unius, est ratio prima et |ær se in objecto alterius. Si color esset ens, et non esset bonus, tunc posset objici intellectui, et non voluntati; et e contra, si esset bonus, <l non esset ens, tunc posset objici voluntati, et non intellectui. — Quod autem ulterius objicit arguens de intellectu et voluntate, non valet, ut ducet sanctus Thomas *de l'eritate*, q. 22, art. t(), ad quartum argumentum, quod fuit tale : « Ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus praclici, est idem objectum re et ratione; utriusque enim videtur

QUÆSTIO QUARTA

objectum esse bonum. Igitur intellectus practicus non <st alia potentia quam voluntas, n — Et respondet sic (in corp, art.): a Non quælibet, inquit, objectorum differentia diversitatem potentiarum ostendit, sod differentia objectorum in quantum objecta sunt; non autem aliqua differentia quæ est accidentalis objecto in quantum objectum est. > Et post, subdidit : e Divisio potentiarum non attenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem objecti, quia i|>sa.» rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quæ sul>est rationi, sicut est do vero et de In hio. Et hoc etiam jwitet in rebus naturalibus, nain ner patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis e-t lucidus, patitur ab eo aer, secundum quod ipse est diaphanus; quamvis idem sit ignis, qui in utramque potentiam agit. j> Et tinaliter dicit (ad ium) quod nihil est objectum intellectus practici, ut bonum, sed ut verum ordinatum ad opus. I nde patet quod licet voluntas amet tam verum quam bonum, et intellectus cognoscat utrumque illorum, scilicet tam Imnum quam verum, tamen ratio ltoni est accidentalis objecto intellectus, et ratio veri vel entis est formalis in eodem. Similiter ratio veri est accidentalis objecto voluntatis, et ratio boni ést formalis in eodem. Sic quôd, si, per impossibile, aliquid esset bonum, et non verum vel ens, voluntas po»et feni super illud, non autem intellectus; et similiter si aliquid esset ens et non bonum, intellectus jvosset illud attingere, non autem voluntas. Non ergo habetur, quod intellectus et voluntas, aut aliæ duæ potentiæ, ferantur in idem objectum, primo et per se; hoc est. secundum eamdem rationem adæquatam utrique, quod sonal ly primo, et formalem, quod sonat ly per se. κ

Ad tertium dico similiter quod licet scientia et opinio sint respectu ejusdem conclusionis, non tamen sub eadem ratione formali, loquendo de ratione qua aliquid attingitur. Formale enim in objecto scientia? est medium demonstrationis; formalis autem ratio opinionis (a) est medium proliabile, vel forte objectum materiale; licet conclusio scita et opinata sil idem. Et istud planius in sequenti explicabitur quæstione (6).

§ 4. — An ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quatiā conclusionem negatur major. Parum enim valet similitudo de lumine intellectus agentis et de lumine divinæ revelationis, quia lumen intel-

lectus agentis non est formalis ratio in objecto alijus edentia», sicut lumen divinæ revelationis est ratio formalis in objecto hujus §cientia et ideo nnn oportet, quod cognita in lumine intellectus agentis pertineant ad eundem habitum, sicut omnia cognita in lumine divinæ revelationis pertinent-ad eundem; aliter enim cognoscitur aliquid in lumine revelationis divinæ, et aliter in lumine intellectus agentis, sicut aliter color per lucem, et per oculum, et aliter conclusio per intellectum, et per medium demonstrationis.

Ad secundum dico quod non habetur ex dictis sancti Thomæ, quod esse revelabile, ex una parte, sit formalis ratio objecti Thcologiæ, et ex alia, Deus sub ratione deitatis, eodem modo sumendo rationem objecti. Sed arguens in hoc fallitur, non attendens quid sanctus Thomas vocet rationem formalem scientiæ alienjus ; quod in alia quaestione (a) dicitur.

Ad tertium dico quod si quis omnes conclusiones omnium scientiarum cognosceret in quantum divinitus revelabiles, hoc est, quod formalis ratio assentiendi in illis conclusionibus esset lumen divinæ revelationis, utique unicum haberet habitum, et non plures. Sic autem est de omnibus conclusionibus Theologia ut theologicae sunt. Unde sanctus Thomas tertia parte, q. 11, art. 6, ad tertium dicit : « Lumen divinitus infusum est ratio communis intelligendi ea quæ divinitus revelantur, α

Ad quartum dico quod si discipulo addiscenti a doclore, sola docentis auctoritas esset ratio cognoscendi omnia quæ addiscit, utique omnia eodem habitu cognosceret. Sic autem est cum docet revelando. Et ideo Theologia est una scientia.

Et in hoc secundus articulus terminetur.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, dicitur negando minorem. Omnia enim contenta in hac scientia communicant in una ratione formali objecti hujus §cientia scilicet in lumine divinæ revelationis. Item omnia habent attributionem ad rationem subjecti, scilicet Deus, sicut effectus ad causam, et principiata ad principium.

Et sic quæstio terminetur.

QUÆSTIO IV.

UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM THEOLOGICÆ

LTiMo circa prologum quæritur : Utrum Deus sit subjectum hujus §cientia

Et arguitur quod non. Quia omnia quæ determinantur in aliqua scientia coinprehemluntur sub subjecto ejus. Sed in sacra Scriptura agitur de multis aliis quam de Ð o ; puta de creaturis, et de hominum moribus. Ergo Deus non est subjectum hujus §cientia

(a) qujrihone. — ctmcclusionone Pr.

(a) *opinions.* — *teienhx* Pr.

(0) *Qitir^honr.* — *conchmone* Pr.

In oppositum arguitur sic. Illud est objectum, de quo est principaliter sermo in scientia. Sal Deus sic se babel respectu Theologiæ. Ergo est subjectum ejus.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I. PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod objectum scientiæ est quid Incoinplexum ex parte rei, licet ex parte nostri sit aliquid complexum per modum eniinchills.

Hanc ponit sanctus Thomas, in suo Simili, loquendo de fide, secunda secundæ, <j. I, ari. 2, ubi sic ait : « Cognita sunt in cognoscente per modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. El ideo ea quæ secundum se sunt simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem ; sicut c converso intellectus divinus incomplexo cognoscit ea quæ secundum se sunt complexa. Sic igitur objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei cré-dité; et sic objectum fidei est aliquid incompletum, scilicet res illa de qua fides habetur, Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, el secundum quid utcumque est verum. » — Hæc ille.

El ibidem ad secundum : « Actus credentis non terminatur ad enunciabile, sed ad rem ipsam. Non enim formamus enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in tide. » Hat ille.

Et ad tertium dicit : « Visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est; el ideo visio illa non erit per modum enunciabilis, sed per modum simplicis intelligenliæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam, sicut in se est. Unde non est similis ratio. » — Hæc ille.

Item tertio Sentait, dist. 24, q. I, art. I, quæslioncula secunda. dicit sic : « Credere est cum assensu cogitare. Assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est. Veritas autem non consistit nisi in complexione, vel intellectum vel vocom. Et fidei objectum oportet quod sil verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam philo&phi illum operationem intellectus qua componit et dividit appellant fidem. Unde illi qui dixerunt quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt.

Quod enim dicitur, Credo incarnationem, non potiat intelligi in formando conceptionem incarnationis, quia sic quilibet (a) qui intelligit quid .significatur per nomen, crederet incarnationem; unde sensus est : cretio incarnationem esse vel fuisse. Patet ergo quod fidei in quantum fidos est, convenit esse circa verum complexum. Convenit etiam sibi ex propria ratione objecti proprii, quod est prima veritas, de qua non potest sciri quid est, ut intellectus in ejus cognitione feratur, sed cognoscitur, quia est, quod fit per intellectum componentem el dividentem. » — Hæc ille.

Sicut autem dicit de fide, ita de scientia pariter dicendum.

Idem ponit *de Veritate*, q. 14, ari. 8, ad quintum, ubi sic ait : « Veritas divina quæ simplex est in seipsa est fidei objectum. Sed eam intellectus noster accipit suo modo, per viam compositionis; el sic per hoc quod compositioni facito, tanquam vero, nsentit, in veritatem primam tendit ut in objectum. Et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sil complexorum; res enim cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognitionem in seipsa subsistens, quamvis de tali re non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente, » — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio esi quod subjectum scientiæ non omnino est Idem quod objectum ejusdem.

Patet. Quia objectum scienliæ proprie est conclusio demonstrata. Sed subjectum scienliæ est illud quod subjicitur in conclusionibus demonstratis. Primum patet ex prima conclusione. Secundum videtur innuere sanctus Thomas, primo *Sentent.*, in prolog, art. 4, ad primum in oppositum, ubi sic dicit : a Forma simplex non potest esse subjectum accidentis, tamen potest esse subjectum prædicati in propositione; el omne tale polest esse subjectum in scientia, dummodo illud prædicatum de eo prædicari possit, » — Hæc ille.

Ex quibus palet quod subjectum scienliæ est subjectum propositionis vel conclusionis demonstrabilis; verumtamen quandoque unum ponitur pro alio, quia etiam subjectum est objectum scientiæ ultimum, scilicet ad quod terminatur actus studendi, ut ponit prima conclusio, licet objectum scienliæ proximum sit conclusio <le subjecto aliquid enuncians.

Tertia conclusio est quod formalis ratio objectiva allcujuH habitus scientiel, non solum est Illud ad quod primo terminatur actus talis habitus, sed potitis Illud quod est causa p<>r SC quod aliquid per illum actum attingatur.

Ista conclusio consonat dictis aliorum dicentium

(a) lie *f/utlibel*. — ficui 7111 Pr.

formalis ratio objecti O)j>ohst dupliciter considerari. Urio modo ex parte scibilis. Alio modo ex parte scientis. Exemplum primi : sicut si aliquis consideret rem secundum quod est ens, et alius secundum quod est mobilis, ibi erit diversa ratio objecti »x parte scibilis. Si autem unus credat aliquam rem, el alter sciat eam quantum ad eamdem proprietatem, ibi est eadem ratio ex parte rei apprehensæ quam unus credit ot alius scit, sed non est eadem ratio cognoscendi ex parte considerantis.

Islam conclusionem tenet sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 1. art. 1 : « Sciendum, inquit, quod cujuslibet habitus cognoscilivi(6) objectum duo habet, scilicet illud quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et illud per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometrica materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. »

Item *de Virtutibus*, q. 2, quæ est *de Charitate*, art. 13, ad sextum : « Habitus, inquit, perse respicit formalem rationem objecti, magis quam ipsum objectum materialiter; el ideo si formalis ratio objecti tollatur, species habitus non manet (y). Formalis autem ratio scientiæ est medium demonstrationis; et ideo memoriter tenens conclusiones geometriæ, si non propter media geometrica eis assential, non habebit geometria? scientiam. » — Hæc ille.

Item tertio *Sentent.* dist. 24, q. I, art. 1, quæstiuncula prima, dicit : « In objecto, inquit, alicujus polentiæ contingit tria considerare, scilicet illud quod est formale, el illud quod est materiale, et illud quod est accidentale; sicut in objecto visus : quia formale in ipso, est lumen quod facit colorem actu visibilem; materiale vero, est color qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas et alia quæ comitantur colorem. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis, ideo ratio objecti, ad quam habet proportionem potentia passiva, est illud quod est formale in objecto; et secundum hoc diversiificantur polentiæ, et habitus qui ex ratione objecti speciem recipiunt. » — Hæc ille.

Item *de Virtutibus*, q. 2, art. 4, dicit : « Quod formale in objecto, est illud secundum cujus rationem objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem, est illud in quo hoc fundatur, » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit *de Veritate*, q. 14, art. 8, ad quartum.

Ex dictis apparet quomodo formalis ratio objectiva

alicujus habitus potest dici illud quod est causa cognoscendi objectum, tanquam movens intellectum ad cognitionem. Sed sciendum quod alio modo potest dici ratio formalis objectiva polentiæ vel habitus, illud quod primo, hoc est adæquate, et per se, hoc est in quantum tale, terminat actum a potentia vel habitu elicatum. Unde objectum formale «at duplex, scilicet, quo et *quod*. Lux enim potest dici ratio formalis objecti visus, vel objectum formale visus, sicut quo aliquid attingitur a visu, seu quo visus motetur ad videndum objectum ; sed color potest dici formalis ratio objecti visus, vel formale objectum visus, sicut quod adæquate, et in quantum hujusmodi, attingitur a visu.

El quod ista divisio sil consona menti sancti Thomæ patet. Nam ipse *de Veritate*, q. 14, art. 8, ad quartum, dicit sic : « Lux quodammodo est objectum visus, et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus, nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminative per reflexionem vel alio modo conjungitur, non dicitur esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videtur, potest lux ipsum visibile esse. Et sic veritas prima est primo et per se fidei objectum. » — Hæc ille.

Ex quibus habetur quod lux dicitur formale objectum visus, sicut quo aliquid videtur; sed color dicitur formale objectum visus, sicut quod primo, et jier se videtur. Et non est quæcumque controversia inter prius dicta, et ista, quia totum solvitur per hanc divisionem. Cum enim dicit quod materiale in objecto visus est color, accipit materiale prout distinguitur contra formale ut quo, scilicet quod movet; cum quo tamen stat quod formale in objecto visus ut quod, scilicet quod terminat, est color. Sciendum tamen quod formalis ratio objecti potest sumi tripliciter. Primo modo prout ratio dicit id quod est causa ex parte scientis, quod attingit objectum ut dictum est. Unde ratio isto modo non sumitur pro diffinitione, nec conceptu, aut quidditate, ut patet. Secundo sumitur ratio objecti pro quidditate, vel diffinitione, vel conceptu, quæ primo, et perse attingitur in objecto; sicut color attingitur in omnibus visibilibus, et similiter ratio coloris, vel colorati, illo modo quo ratio potest attingi in re extra, scilicet ex hoc sensu, quod res attingitur ex hoc quod fundat illam rationem. Isto modo, ratio quæ est in anima, attingitur in re extra, el similiter diffinitio; el ista dicitur ratio objecti, ut est res. Tertio modo sumitur ratio pro conceptu vel diffinitione objecti, non ut res est, sed ut est objectum, vel scibile, vel cognoscibile. Nam ratio objecti visus, ut est res, dicitur ratio coloris vel colorati; sed ratio objecti visus, ut objectum est, est hoc quod dico, sensibile per medium extrinsecum diaphanum sine mutatione reali medii aut objecti aut organi. Similiter ratio objecti physicæ est

(α) *objecti*. — *subjects* Pr.

(β) *cognoscilivi*. — *cognoscentis* Pr.

(γ) *manet*. — *manent* Pr

corpus mobile loquendo de ratione objecti ut est res; sed loquendo de ratione objecti physicæ ut objectum, tunc ratio illius est hoc quod dico, scibile per medium sumptum a materia sensibili et motu etc. Isto enim modo, ratio objecti dicit rationem aliquam per se contentam sub hoc communi quod dico objectum; el quærere rationem formalem objecti ut objectum est, est quærere aliquam rationem contentam per se sub tali communi ratione; el ista ratio non est *quo* nec *quod* attingitur, sed est ratio sumpta a medio cognoscendi denominans objectum a tali medio.

Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.* dist. 33, q. I, art. I, quæstiuncula prima, dicit sic : « Aliqua diversitas objecti sufficit ad diversificandum habitus, quo tamen non sufficit ad diversificandum potentias; quia potentia alio modo comparatur ad actum, quoniam habitus; et secundum aliam et aliam rationem objectum correspondet utrique. Potentia enim est principium agendi absolute, sed habitus est principium agendi prompte et faciliter; et ideo objectum, secundum istam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentia sed secundum quod se habet ad facultatem actus, correspondet habitui. Et ideo diversitas materie vel objecti, in ordine ad ea quæ faciunt facultatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentie. Et inde est quod in speculativis, diversitas materie, secundum quod est determinata per diversa media et principia, ex quibus est facultas considerationis, facit diversas scientias; sicut Naturalis quæ ex effectibus et his quæ apparent demonstrat, a Mathematica differt, quæ circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. » — Hæc ille.

Ex quibus (Xitel quomodo ratio scibilis, ex cuius diversitate scientiæ diversificantur, est ratio objecti sumpta ex medio vel principio sciendi, ut prius dicebatur.

Quarta conclusio est quod formalis ratio subjectiva ut quod, tria requirit : universalitatem, principalitatem et distinctionem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, primo *Sentent.* q. I, prolog., art. 4 : « Subjectum, inquit, alicujus scientiæ tres habet comparationes ad scientiam. Prima est quod quicunque sunt in illa scientia debent contineri sub illo subjecto. Secunda quod per subjectum scientia distinguitur ab aliis scientiis. Tertia quod cognitio subjecti principaliter intenditur in scientia. »

Prima parte vero, q. I, art. 7, dicit sic : « Subjectum ita se habet ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem assignatur objectum alicujus potentie vel habitus, illud sub cuius ratione, omnia referuntur ad potentiam vel ha-

bitum. Sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprie objectum visus. » — Hæc ille.

Scientium enim quoti aliquid dicitur objectum, in quantum terminat actum habitus vel potentie, sed scilicet subjectum respectu passionum demonstratarum in scientia, vel respectu conclusionum.

Quinta conclusio est quod Deus est subjectum Theologiæ, et formale objectum sicut quod cognoscitur per hunc in theologicum primo et per se.

Istam intendit sanctus Thomas prima parte, ubi dixi statim. Cum enim præmisisset illam materiam, scilicet quod proprie assignatur objectum alicujus scientiæ vel habitus, illud sub cuius ratione, omnia referuntur ad potentiam vel habitum, quod quidem ipse vocat objectum formale, ut allegavi in prima conclusione, de duobus, c. I, art. 17, statim subjungit : « Omnia autem tractantur in sacra Doctrina sub ratione Dei, vel (prius sunt) ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium vel ad finem; unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, qui sunt articuli fidei, qui sunt de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam autem attendentes ad ea quæ considerantur in hac scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam hujus scientiæ, scilicet res, vel signa, vel opera restorationis, vel lotum Christum, id est caput et membra. De omnibus istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum; omnia enim alia quæ determinantur in silera Scriptura comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, aut accidentia ejus, sed ut aliquo modo ordinata ad ipsum, » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod primo *Sentent.*, ubi supra, videtur oppositum hujus dicere. Ponit enim quod Deus non est subjectum hujus scientiæ nisi sicut principaliter intentum, et sub cuius ratione omnia quæ sunt in ista scientia considerantur; sed subjectum Theologiæ, quod comprehendit sub se tres conditiones subjecti positas in quarta conclusione, secundum eum ibidem, est ens divinum cognoscibile per inspirationem. Sed tamen teneo illud quod finaliter dixit in Summa. Nec tamen est magna controversia. Nani, in scripto, illud vocabat subjectum, quod omnia sub se comprehendit per communitatem predicationis; et illo modo, non est Deus subjectum Theologiæ, sed hoc quod dico ens divinum. Prima parte vero illud vocat subjectum, quod omnia tractata in scientia comprehendit tanquam ad ipsum ordinata, aut aliquam habitudinem habentia.

Sexta conclusio : quod ratio formalis objecti Theologiæ, sicut qua nllquid In Theologia cognoscitur, est lumen divlme revelationis; et similiter formalis ratio objecti Theologiæ ut objectum est, est hoc quod diro revelabile vel cognoscibile lumine divlme revelationis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas similiter in multis locis. Nam prima parte, q. I, art. 3, sic dicit : « Quia, inquit, sacra Doctrina considerat aliqua secundum quod divinitus sunt revelata, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. »

Item art. 4, assimilat lumen divinæ revelationis, in Theologia, mediis demonstrativis in scientiis physicis; ubi videtur velle quod sicut alia media sunt rationes formales objectorum cognoscibilium, ita lumen divinæ revelationis est formalis ratio cognoscendi omnia in Theologia tradita. Ait enim sic (ad 2. ad 1. cor.) : « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eadem enim conclusionem considerat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus physicæ disciplinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. » — Hæc ille.

Item tertia parte, q. 11, art. 6, tenet quod scientia animæ Christi indita, habuit pro formali ratione objecti lumen divinæ revelationis. Ait enim sic (arg. 3) : « Anima Christi scivit omnia secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. » Dicit etiam ibidem (ad 3. ad 1. cor.) quod illud lumen est ratio intelligendi omnia quæ divinitus revelantur. Primo etiam *Sentent.* q. i prologi, art. 2, dicit istam scientiam ex lumine divinæ inspirationis efficaciam habere ad manifestationem eorum quæ in disciplinis physicis traduntur.

Ex quibus omnibus apparet quod divina revelatio est formalis ratio qua objecti Theologiæ; et similiter revelabile, modo supra exposito. Est ergo triplex ratio objecti Theologiæ, scilicet ratio cognita, ratio cognoscendi, et ratio quæ accedit cognito et denominat illud propter rationem cognoscendi. Prima est ratio Dei, secunda est lumen divinæ revelationis, tertia est revelabile.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ I. Contra primam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia.

Et quidem contra primam conclusionem arguitur dupliciter. Primo contra hoc quod dicit rem extra esse objectum scientiæ vel fidei. Secundo contra hoc quod dicit enunciabile posse dici objectum; puta, conclusionem esse objectum scientiæ.

Contra primum arguit primo sic Gregorius (prolog., q. I, art. 1). Si rem extra esset objectum, multa scientiæ essent de contingentibus aliter se habere tanquam de objectis. Consequens est falsum, accipiendo scientiam proprie. Nam ut ait Philosophus sexto *Et Meor.*: *omnes suspicamur quod scimus non contingere aliter se habere.* Ex hoc concludit, quod scibile est æternum, et est ex necessitate. Et eadem sententiam ponit primo *Posteriorum* (t. c. 5). Consequentia tenet. Nam omnis res corporalis potest aliter se habere, secundum Philosophum; et secundum veritatem, omnis res, præter Deum, est contingens et non necessaria. Si vero res extra essent objecta scientiarum, multa scientiæ, et physicae, et geometricæ, et alite plures essent de rebus aliis a Deo, et contingentibus. Et pro certo ad nullum verum sensum salvari posset quod hujusmodi scientiæ essent de necessariis et impossibilibus aliter se habere et æternis, et alia his similia dictis philosophorum, si res extra scirentur, seu essent scientiarum objecta.

Secundo sic. Si res extra esset totale objectum scientiæ, eadem ratione, res extra esset objectum opinionis et fidei et erroris; et per consequens contingeret quod idem homo sciret, et opinaretur, et crederet, quod etiam ignoraret ignorantia contrariae dispositionis, quæ nominatur error; quæ omnia sunt absurda. Palet consequentia. Nam contingit eundem scire quod Deus est æternus, et opinari quod solus et immediate moveat coelum, credere quod sit Inuus in personis, errare putans quod sit in vigore finitus.

Tertio. Si res extra esset objectum scientiæ, esset etiam objectum assensus scientialis; nam eidem assentimus quod scimus. Et simili ratione esset objectum fidei. Et ulterius sequeretur ex hoc quod licite aliquis fidelis ita firmiter crederet diabolo sicut Deo; nam fidelis licite æque firmiter credit quod diabolus non est omnipotens, sicut quod Deus est omnipotens. Sequitur quod etiam eidem simul assentiret et dissentiret. Probatur: quia, ponatur quod aliquis demonstret Deum esse æternum, iste scit et assentit, quod Deus est æternus, et simul cum hoc dissentit, vel dissentire potest, quod Deus non est æternus; et per consequens, si res extra sit objectum, eadem res, scilicet Deus, est objectum assensus et dissensus, et uni et eidem quis simul assentit et dissentit; quod est impossibile.

Quarto. Idem est objectum immediatum actus sciendi et actus assentiendi ei quod scitur. Sed sola propositio est objectum actus assentiendi; non enim assentit quis nisi complexo, quod judicat esse verum;

quinimmo non est aliud alicui assentire, quam judicare illud esse verum.

Quinto. Si res extra esset objectum assensus, sola apprehensio ejus sufficeret ad causandum assensum de ipsa; et per consequens, superfluum esset formare propositionem, qua mediante, causaretur assensus.

Sexto. Quod nihil omnino est, non est objectum scientiæ vel assensus. Sed frequenter, quod significatur per conclusionem demonstrationis est omnino nihil; sicut patet, si demonstretur quod infinitum, vel aliud impossibile, non est. Igitur etc.

Septimo. Quia scientiæ acquisitæ per demonstrationem universalem objectum non est res extra. Igitur nec alicujus scientiæ. Antecedens probatur. Quia nec res universalis, cum nulla sit hujusmodi; nec res singularis, quia non potius una quam alia significata jær objectum conclusionis. Verbi gratia, si conclusio sit hæc: omnis triangulus liabet trës etc., non plus unus singularis triangulus est objectum illius quam alius; ergo quilibet; et cum omne subjectum actus sciendi cognoscatur ab intellectu, sequitur quod demonstrans hujusmodi conclusionem, actu et immediate cognoscat quemlibet singularem triangulum; quod est falsum.

Octavo. Illud est scibile, quod est demonstrabile, sexto *Elhicor*. Igitur illud scitur per scientiam generatam per demonstrationem quod per illam demonstratur. Sed res extra non est demonstrabilis. Igitur nec est scibilis, aut scientiæ objectum.

Contra aliam partem conclusionis arguit sic Gregorius.

Primo. Si objectum scientiæ esset ipsa conclusio, sequeretur quod quilibet actu sciens scientia acquisita per demonstrationem, actu apprehenderet conclusionem suæ demonstrationis. Hoc patet. Sed consequens est falsum, ut patet ad experientiam; nam plerumque, imino quasi $\text{æm}jM$ contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamen actu reflectitur super illam, comprehendendo ipsam, sed directe figit aspectum suum in illud quod ipsa significat, et nihilominus acquirit scientiam per demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire.

Confirmatur. Quia si conclusio apprehendatur, aut apprehenditur tantum apprehensione quæ est simplex intelligeitiia, aut apprehensione etiam judicativa, qua cognoscitur aliquid de ipsa. Primum non obviat. Nam talis apprehensio non est scientia, ut nunc loquimur de scientia; cum per quamlibet scientiam sciatur aliquid inesse, vel non inesse; quod simplici apprehensioni non convenit. Item tabs apprehensio non per se causatur per demonstrationem; quinimmo, si absque præmissis illa conclusio formaretur in intellectu, non minus intellectus posset eam intueri et apprehendere tali apprehensione simplici; scientia autem, de qua loquimur, nonnisi per demonstrationem acquiritur.

Rursus, non tantum conclusio demonstrationis, sed etiam prima principia possunt sic apprehendi; et etiam simplex apprehensio, quæ non est propositio; quinimmo, etiam una propositio falsa; et tamen, nec prima principia, nec apprehensio incomplexa, nec propositio falsa, scitur scientia de (pia nunc loquimur. Igitur etc.

Si dicatur quod conclusio apprehenditur apprehensione judiciaria et enunciativa, hoc erit, ut videtur, apprehensione, qua cognoscitur ipsa conclusio esse conformis ipsi rei, seu esse vera; nam nulla alia videtur esse ad propositum. Sed certum est (a) quod non quilibet demonstrans haliat talem notitiam de sua conclusione. Unde nec geometra demonstrans latera trianguli descripti secundum doctrinam primæconclusionis primi Euclidis, esse æqualia, tunc considerat vel apprehendit quod conclusio quæ enunciat illa esse æqualia, est vera. Nec medicus concludens tali morbi talem dari debere medicinam, cogitat quod sua conclusio est vera; quamvis uterque facile posset. — Hem sicut aliud est quærere, utrum latera hujus trianguli sint æqualia; et aliud, utrum hæc propositio, latera hujus trianguli sunt æqualia, sit vera; sic aliud est scire hoc, et aliud est scire illud; et certum est quod primum scire, vel solum, vel maxime est geometrae (6), et tale acquiritur in eo per demonstrationem. Igitur ejus objectum non est illa conclusio. — Item nec secundi scire illa conclusio est objectum tale. Nam per ipsum scitur quod illa conclusio est vera; et per consequens, si aliqua propositio debeat dici objectum ejus, erit hæc, latera hujus trianguli sunt æqualia est propositio vera, et ejus pars est illa conclusio, ut patet. Item etiam ipsa non est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur secundum scire. Et per consequens nullius scientiæ objectum, est conclusio demonstrationis per quam acquiritur.

Secundo principaliter arguit sic, supponendo tria. Primum est quod sic esse vel non sic esse, non est propositionem enuntiantem sic esse vel non sic, esse veram; et hanc suppositionem dicit esse notam; probatur etiam per Philosophum, in prædicamentis, cap. *de priori*, ubi vult quod quamvis illa ad invicem convertantur secundum consequentiam, nihilominus tamen sic esse est causa quod sit propositio vera, et non e contra; et per consequens sic esse non est propositionem enunciantem sic esse esse veram. Secundo supponit quod sic esse non est propositio enuncians sic e>se; et hoc etiam dicit Philosophus in prædicamentis cap. *de oppositis*: *non diam est autem, inquit, quod sub affirmatione et negatione jacet, affirmatio ct negatio*; ct probat: affirmatio namque estoratio affirmativa, et negatiooratio negativa; horum

(i) *cil.* — Om. Pr.

(ft) *peonirfr* — *geometri* Pr

vero quæ sub affirmatione et negatione sunt, neutrum est oratio. Tertio supponit quod propositio aliqua non est ipsam esse veram» Hoc patet. Nam alias quicumque apprehenderet propositionem» apprehenderet ipsam esse veram ; item quia contingit eandem propositionem veram esse, et falsam, successive. — Illis suppositis arguit sic. Per demonstrationem, cujus conclusio est, super quamlibet lineam finitam rectam contingit triangulum æquilaterum collocare, acquiritur scientia, qua precise scitur quod super quamlibet lineam finitam rectam contingit, etc. Igitur illius scientiæ non est objectum ipsa conclusio. Antecedens patet, quia si aliquid aliud sciretur, non videretur aliud quam quod illa conclusio est vera ; et hoc est falsum : nam si hoc sciatur, hoc est per alium discursum, quo, ex eo quod supra quamlibet lineam rectam etc., infertur quod propositio enuncians illud, esi vera, et per consequens, per aliam scientiam. — *Confirmatur.* Quia sicut non idem est sic esse, et propositionem enunciantem sic esse esse veram, ut patet ex prima suppositione, sic non eodem actu sciendi scitur utrumque. Consequentia nota est, quia, super quamlibet lineam, etc., non est ipsa conclusio, ut patet ex secunda suppositione, sed per ipsam significatur. Et sicut de illa conclusione argutum est, ita et de qualibet, respectu scientiæ acquisitæ per demonstrationem, cujus ipsa est conclusio, argui potest.

Terito arguit sic. Si conclusio demonstrationis esset objectum scientiæ: vel illius, qua scitur sic esse sicut ipsa significat; vel illius, qua scitur quod ipsa est vera; non enim apparet, cujus alterius. Sed neutrius, quia neutrum duorum scibilium, vel scitorum ipsa est objectum, ut patet ex secunda et tertia suppositionibus.

§ 2. — Contra quintam et sextam CONCLUSIONES.

Argumenta Aureoli. — Contra quintam et sextam conclusiones arguit Aureolus. q. prolog, (art. 3.). proliando quod ens divinitus revelabile non sit subjectum hujus scientiæ, quod tamen videtur innuere articulus præcedens in probationibus suis. Quo supposito arguit primo sic. Nulla ratio et nobilissima scientia habet pro formali objecto respectum rationis. Sed revelabile, ad veritates Theologiæ non addit, nisi unum respectum in ordine ad Deum. Ergo non potest esse subjectum in scientia reali.

Secundo. Objectum debet æquari, ut nec excedat considerationem scientiæ, nec excedatur ab ea. Sed multa fuerunt hominibus revelata, quæ non continentur in hac scientia; ut Sibyllæ puer nasciturus de virgine; et de philosophis legitur quod Deus manifestavit illis ; et de Alexandro, quod in veste propheticali apparuit illi Deus, et imperium totius Asia repromisit ; et nulla alia forsitan inspiravit Deus

per varias gentium nationes; de quibus constat quod non continentur in hac scientia. Igitur revelabile non est in ea subjectum.

Tertio sic. Unius scientiæ non est nisi unum formale subjectum. Sed tu ponis quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Ergo revelabile non est subjectum hujus scientiæ. Unde istae duæ positiones contradicunt.

Quarto. Sub illa ratione Deus non est subjectum in ista scientia, sub qua non insunt sibi veritates quæ in ea determinantur. Sed trinitas, et aliæ veritates non insunt Deo sub ratione revelabit, non enim est trinus in quantum revelabit, aut potens revelari. Ergo Deus, ut revelabit, non est subjectum.

Quinto. Per rationem subjecti insunt passionibus subjecto, et non e contra. Deus autem non est trinus in quantum revelabit, nec est omnipotens in quantum revelabit, et sic de aliis passionibus. Igitur idem quod prius etc.

D. — SOLUTIONES.

§ 1. Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM.

Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod scientiæ multe, sunt de rebus quæ sunt corruptibiles, contingentes aliter se habere, sed per accidens, non per se. Scientiæ enim sunt de universalibus, quæ sunt corruptibilia, et contingentia aliter se habere, per accidens, non autem sunt corruptibilia aut contingentia aliter se habere per se. Unde sanctus Thomas *de Veritate*, q. 1, art. 5, ad 4 sic ait : « Unisversale, perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit. Uno modo, ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quæ numquam inceperunt nec deficient, secundum tenentes æternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvaretur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo, ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens, ad corruptionem individui. » — Hæc ille. — Et ad 15 sic ait : « Non dicitur universale, incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis; unde universale in rebus particularibus existens, dicitur corrumpi in hoc et in illo, » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intelligendum est scientiam esse de incorruptibilibus non contingentibus aliter se habere, quia scilicet scientia est de rebus per earum quidditates, quoad illa quæ conveniunt quidditatibus. Accidit autem quidditati rei, non secundum se, variatio, sed ex hoc quod est in individuo habenti quantitatem signatam, juxta quam subditur loco, et tempori, et motui. Scientia autem est de re quantum

.id ea quæ conveniunt ei perse, non autem quantum ad ea qua» conveniunt ei pt»r accidens, sexto 3Λ·/α-physiese (l. c. 4).

Unde pro confirmatione dictorum, notanda stint valde bene verba Linconiensis super primo *Pomeriorum* (L c. i), com. 7, ubi sic dicit: « Hic oritur quæstio, quomodo universalia sint incorruptibilia, cum sint corruptibilia, et non distentibus primis etc.; et manifestum est quod de universalibus reperi- tis in singularibus corruptibilibus fit demonstratio. Λ<l hoc, inquit, dicendum est quod universalia Mml principia cognoscendi, el apud intellectum purum et separatum a phantasmatis, possibilem contemplari lucem primam quæ est causa prima; el (a) sunt principia cognoscendi rationes rerum increateab æterno existentes in causa prima. Cogni- tiones enim rerum creandarum fuerunt in prima causa aeternaliter; et rationes ha* sunt quas vocat Plato ideas el mundum archetypum; et ha», secun- dum ipsum, sunt genera, et species, et principia tam essendi quam cognoscendi, quia cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis veris- sime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit ratera. Et planum est quod ista universalia Mint omnino incorruptibilia. — liem in luce creata. Etiam intellectus humanus, qui non est ad plenum depuratus ut possit lucem primam immediata in- tueri, mulloies recipit irradiationem a luce creata quæ est intelligentia; et in ipsis descriptionibus quæ sunt in intelligentia, cognoscit res posteriores qua- rum formæ extra res sunt illæ descriptiones; cogni- tiones enim rerum subsequently in, quæ cognitiones sunt in ipsa mente intelligentia·, sunt formæ extra res, et etiam rationes causales rerum j>oslcrius sciendarum; mediante enim ministerio intelligen- tiarum, virtute pruna» causée, processerunt in esse species corruptibiles. Hæ igitur idem rreahe sunt principia cognoscendi apud intellectum ab eis irra- diatum; et apud talem intellectum sunt species el genera. El manifestum est quod hæe universalia sunt intellectui incorruptibilia.— Iterum in univer- salibus et luminibus coelestium coqionun sunt rationes causales corporum terrestrium, quarum individua sunt corruptibilia;el apud intellectum non possibilem contemplari lucem incorporalem creatam vel increalam in seipsa, possibilem tamen speculari has rationes causales sitas in corporibus cœleslibus, sunt hæ causales rationes principia cognoscendi, el sunt incorruptibiles — Quarto cognoscitur res in sua causa formali, quæ est in ipsa, a qua ipsa res est hoc quod est; et secundum quod (6) in ista forma, q̃ua est pars rei, videtur il>sa eadem forma, sicut lux (γ) in seipsa videtur, vel secundum quod in ipsa videtur

(i) eL — Otn. Pr.

(S) i/uod. — *quid* Pr

(*) lux. — Otn. Pr.

materia, quæ similiter esi pars rei, ipsa forma non est genus nec species; sed secundum quod ipsa forma est sicut lotius compositi, el secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sic (a) est genus, vel species, et principium essendi, et pnedicabile in quid ; et sic fiunt demonstrationes de generibus, et speciebus; et sic verissima est diffi- nitio, (pia· constat ex genere el di flerentia ; et hæc est via Aristotelis de generibus et speciebus. Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cogni- tionem horum verorum, generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum contingentibus veras essentias rerum; el apud illum sunt acci- dentia consequentia genera el species; el sunt principia solum cognoscendi, non essendi. Quomodo autem, secundum hos duos modos ultimos, sunt genera el species rerum corporalium incorrupti- bilia, dubitabile est; et necesse est ut allero isto- rum modorum sint incorruptibilia, vel scilicet quia non ex seipsis corrumpuntur sed cum egeant defe- rente corrumpuntur per corruptionem deferentis coqioralis, vel salvantur per successionem conti- nuam individuorum: Species autem quæ in ali- quibus regionibus corrumpuntur in hieme, in locis tunc habentibus temperiem salvantur; non enim est hora temporis in (pia alicubi terrarum non sit tem- peries, el tempus conveniens generationi el pro- fectui; et cum universitas non sil perfecta nisi mediantibus omnibus suis partibus, verisimile est omnium species in omni hora manere, alioquin universitas quandoque esset incompleta et dimi- nuta. » — Hæc ille.

Item commento 18, sic ait: « Aristoteles dicit quod universale non minus est sed magis quam particu- lare; quia cum universale sil univocum, et ipsius sil intellectus unus, necesse est quod sit res una, undecumque veniat ejus unitas, sive ab intellectu, sive ab alio. Universale tamen secundum se non est unum nec multa, sed accidit ei unum el multa. El puto (piod unitas universalis in multis particulari- bus assimilatur unitati lucis in luce generante el luce generata, sive gignente et genita. Lux enim qua? est in sole gignit ex sua substantia lucem in aere; nec est aliquod novum causatum, ut sil lux in aere, sed lux solis est multiplicata et propagata. Alia est Itaque lux in sole, alia in nere, nec tamen sic peni- tus, quin aliquo modo sit unitas essentia» in luce gignente el genita ; aliter enim lux genita esset tota- liter de novo creata et ex nihilo. Ergo universale non est flgihentum solum, sed est aliquid unum in multis; et quia incorruptibilis est particulari, eum sit magis remotum ab accidentibus materiæ varia- bilis, et magis appropinquans enti primo, erit magis ens substantia; tamen non quolibet universale est magis ens particulari quolibet, quia universalia rerum

ia) <ic «L — ftCUI Pr.

naturalium «uni minus entia quam singularia rerum intelligentiarum. » — Hæc ille.

Item (Ommento 18. « Universale, inquit, cum sit ies inventa in multitudine, non est possibile sentire; quin quod reperitur in multis non est in loco signato, aut in tempore signato; quia si esset in loco aut terniore signatis, non esset idem inventum in omnibus. Universale namque est semper cl ubique. Quomodo universale sit semper, salis expositum est supra, ubi fiebat sermo de perpetuitate universalium. Si autem intelligimus universalia, per modum Aristotelis, formas repertas in qualitatibus particularium a quibus res particulares sunt id quod sunt, tunc universale esse ubique non est aliud nisi universale^{es}» in quolibet suorum singularium; ubi enim esse est esse in quolibet suorum locorum; loca autem ipsorum sunt ipsa singularia, in quibus sunt universalia. Nisi forte dicamus quod universale ubique est, quia intellectus esi locus universalium, et universale ubique esse est ipsum esse in intellectu; qui intellectus quodammodo ubique est, quia intellectus ibi est per modum spirituales ubi est illud quod intelligibile, sicut amans ibi est ubi est illud quod amatur. Si autem universalia sint idea» in mente divina, tunc universalia sunt ubique |M'r modum quo ipsa prima causa ubique est. Si vero universalia sint rationes rerum causales create, quæ sunt virtutes silæ in corporibus cœlestibus, tunc etiam ipsa ubique sunt, quia virtutes corporum coelestium ubique reperiuntur. » — Hæc ille.

Ad secundum conceditur quoti eadem res est objectum ultimum scientiæ, el opinionis, et fidei, et erroris; non tamen proximum. Unde sanctus Thomas *de Veritate*, q. 14, ari. 8, ad decimumquintum sic ait : « Propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis, in talibus, cum dicimus : Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tamen tota propositio dicitur esse de re increata, sicut de materia. » — Hæc ille. — Ex quo jiatet quod cum credens aliquid de Deo, formet unam propositionem, et sciens aliquid de Deo, formet aliam, (x) objectum el materia actus credulitatis el sciendi est idem, scilicet Deus, importatus per subjectum talium propositionum; nec tamen sequitur quod idem homo idem sciat el opinetur. Nam quilibet talium habituum habet duo objecta, scilicet rem signatam per subjectum propositionis, el ipsam propositionem quain format de objecto; ut ponit sanctus Thomas ibidem, ad duodecimum, ubi dicit : « Fides est de complexo quantum ad id quod in nobis est ; tamen quantum nd id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate, » — Hæc ille. — Dico ergo quod lret scientia sil do n» extra, non tamen dicimus quod assenliamus rei extra vel dissentiamus, sed potius enunciation! formate de re extra; actus

enim cognoscendi (a) e»t respectu rei extra; non tamen respectu ejus est assemus, sed respectu cornpentionis de re illa formate.

Ad tertium conceditur quod res extra, est objectum axMuis, non ut assensus est, sed ut est cognitio, ut dictum est. Nec valent duæ consequentia ibi facte. Non quidem prima: nam licet res extra, sil objectum assensus, non tamen dicimur rei assentire, ut extra est simpliciter, sed ut est in intelligente jMT modum compositionis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 2, art. 2, ad primum : « Per ista tria, credo credo Deurn, credo in Deum, non designantur diversi actus fidei; sed unus el idem actus, habens diversam relationem ad objectum, ut est in intelligente per modum complexi. » Scire autem dicit habitudinem ad objectum, ut in re est, et ut in intelligente; utrumque enim scitur, scilicet res extra, el propositio de ipsa formata; sed asaentire non dicit habitudinem nisi ad objectum prout est in intelligente tantum (6); ct ideo, licet dicamus, scio rem extra, non tamen dicimus, assentio rei. - Secunda similiter concinentia non valet, quia, ut dictum est, assensus et dissensus includunt, in sua ratione, relationem, quæ non terminatur ad rem ut extra est incomplexa; licet quolibet eorum sit actus intellectus habens pro objecto rem extra, ut sunt cognitiones quædam.

Ad quartum patet þr idem. Licet unum et idem sil objectum actus sciendi et assentiendi, tamen aliam relationem includit a&entire quam scire; ratione cujus non conceditur, assentio lapidi, sicut conceditur, scio lapidem.

Ad quintum dicitur quod licet res extra sit objectum Assensus ultimum, non tarnen proximum; sed objectum proximum ejus est enuntiatio formata j»er intellectum, qua mediante, fertur in rem extra.

Ad sextum dico quod licet illud de quo formatur propositio cui intellectus assentit, quandoque non existât in rerum natura, dicitur tamen esse aliquid in ratione; in quantum omne illud de quo intellectus aliquid affirmat vel negat, dicitur ens. ut negatio et privatio, 4. *Metaphyc.r* (t c 2). Undo sanctus Thomas, *dr Veritate*, q I, art. I, ad septimum : « Veium non est in plus quam ens ; ens enim, aliquo modo acceptum, dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu ; unde 4. *Uetaphysica*. (t c. 2), dicit Philosophus quod negatio vel privatio entis uno inodu dicitur ens ; unde etiam Avicenna dicit, in principiosuæ *Metaphysics*, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu, p

A<i septimum negatur antecedens; nec probatio valet. Dico enim quod scientiæ conclusionis univer-

(a) *tamen* — ad Pr.

() *cognoscendi*. — *luientiemlt* Pr.

() a verbo *ted* u«quc *tantum*. — Orn. Pr.

salis demonstrata objectum est res universalis. Et cum «licetur quod nulla res extra animam est talis etc., dicitur quod licet nulla res habeat universalitatem extra animam, tamen ita quæ habet universalitatem in intellectu, est extra animam, scilicet natura quæ est in individuo. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 85, art. 2, ad secundum, sic ait : « Cum dicitur, universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et universalitas, seu abstractio ipsa, ipsi igitur (s) natura, cui accidit intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore; si ergo quærat ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, cui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur vel intelligatur sine individuans conditionibus, quod est ipsa in abstracto, ad quod sequitur universalitatis intentio, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum. » — Hæc ille. — Et art. 3, ad primum, sic ait : « Universalis potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; quæ intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habet habitudinem ad multa, provenit ex abstractione intellectus. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis; et sic invenitur in partibus. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad quartum, dicit quod universale, acceptum cum intentione universalitatis, non est substantia nec principium essendi, immo posterius individuis; sed acceptum, quantum ad naturam quæ est in singularibus, quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. » — Item secundo *Contra Gent.*, cap. 75, ad propositum sic inquit : « Ad hoc quod scientiæ sint de universalibus, non oportet quod universalis sint extra animam, per se subsistentia, sicut Plato posuit. Licet enim natura generis et speciei numquam sit nisi in individuis, intelligit tamen intellectus naturam generis et speciei, non intelligendo principia individuans; et hoc est intelligere universalis. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalis non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalis, intelligat res quæ sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuans, contingit ex conditione

(3) *xpta igitur. — ergo Pr.*

Speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et a conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentia sensitiva? non possunt cognoscere universalis, quia non possunt recipere formam immaterialem, cum semper recipiant in organo corporali. » — Hæc ille. — Item secundo *do Anima* (t. c. 60, led. 12) in illo capitulo: *Sensitivi autem prima mutatione*, etc. : « Universalis dupliciter accipi. Uno modo, potest dici universale, ipsa natura communis, prout subjacet intentioni universalitatis. Alio modo, secundum se. Sicut album potest accipi dupliciter : uno modo, vel illud cui accidit esse album, vel ipsummet secundum quod subest albedini. Ista autem natura cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem, materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem, immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum ergo quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur; advenit igitur ei universalitatis intentio secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile quod abstrahatur a materia individuali naturaliter, sicut posuerunt Platonici ; non enim est homo naturalis, nisi in his carnibus et ossibus, ut probat Philosophus septimo *Metaphysicæ* (t. c. 28). Relinquitur igitur quod natura humana non potest esse pneter principia individuans nisi in intellectu. Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem absque individuans, vel pneter principia individuans, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim intellectus apprehendit hoc, quod natura communis sit sine principiis individuans; sed apprehendit naturam communem, non apprehendendo principia individuans; et hoc non est falsum. Primum autem esset falsum, si ab homine albo separarem albedinem lux: modo quod intelligerem eum non esse album ; et esset apprehensio falsa. Si autem sic separarem albedinem ab homine quod apprehenderem hominem nihil apprehendendo de albedine ejus, non esset apprehensio falsa ; nam non exigitur ad veritatem apprehensionis, quod qui apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quæ insunt ei. Sic igitur (a) intellectus absquo falsitate abstrahit genus a speciebus, in quantum (6) intelligit naturam generis, non intelligendo differentias; et similiter abstrahit speciem ab individuis, in quantum intelligit naturam speciei, non intelligendo principia individuans. Sic igitur patet quod naturæ communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu ; sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur

(3) *sic igitur. — s» igitur Pr.*

(6) in *quantum intelligit. — in quantum naturam ipse non intelligendo intelligit — ad. Pr.*

pner principia quibus unum in nulla dividitur. Unde relinquitur quod universalia non sint nisi in anima. Ipsr autem nature, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in robus; et propter hoc nomina communia significantia ipsas naturas praedicantur de individuīs, non nutem nomina significantia intentiones; Socrates enim est homo, sed non est species. > — Ex quibus omnibus patet manifeste quomodo universalia sunt in anima, et quomodo extra animam.

¶ octavum dicitur quod proximum objectum scientiæ est demonstrabile, et hoc est conclusio; sed non oportet quod omne illud quod est scibile, sicut ultimum objectum, terminans actum sciendi, sit demonstrabile.

Et sic patet quod argumenta contra primam partem conclusionis non procedunt.

Aii **primum** contra secundam partem conclusionis, conceditur consequentia et consequens. Et cum probatur primo falsitas consequentis, dico quod nulla experientia docet quod demonstrans actualiter et sciens non ferat intuitum suum in conclusionem mentalem quam format ad cognoscendum rem; immo hoc est necessarium. Sicut enim quilibet intelligens simplicem rei quidditatem, format verbum illius, et eodem actu intelligit verbum quidditatis et ipsam quidditatem; sic quilibet intelligendo aliquid complexe, simul intelligit rem et complexionem de illa formatam, quæ etiam est verbum quoddam rei. Hoc autem quod dixi ostendit sanctus Thomas in multis locis. Unde 3. *Sentent.* dist. 14, q. i, art. 1, quæsiuncula quarta, dicit: « Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Hælio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu. Unde sicut materia et forma sunt unum in esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum; et propter hoc utriusque est una cognitio secundum actum et secundum habitum. » — Hæc ille. — Item primo *Contra Gentiles*, cap. 53, ait: Intellectus, inquit, informatus per speciem, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectuæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem pnesentem et absentem, in quo cum imaginatione convenit; sed intellectus hoc habet amplius, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materia*, sine quibus in rerum natura non existit; quod non posset esse nisi intellectus prædictam intentionem sibi formaret. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, secundum quod ponit Philosophus in *de Memoria et reminiscencia* (cap. 2), et recitatur a sancto Thoma in plerisque locis, et etiam ab isto arguente, duplex est motus intellectus vel sensus in speciem aut similitudinem rei. Talis enim intentio formata per intellectum aut imaginationem est quædam res secundum se, et est imago vel similitudo alterius rei; sicut est pictura animalis. Alia

autem est consideratio et notitia qua consideratur ut res quædam, et alia qua consideratur ut imago alterius. Cum ergo talis intentio apprehenditur ut res quædam, tunc non eodem actu cognoscitur intentio illa et res extra; sicut patet in somniantibus qui fiuntur in imagines, aut phantasmata, ut in res quosdam. Cum autem talis intentio apprehenditur ut imago rei, tunc idem est motus in rem et in imaginem ejus. Et sicut dictum est de re et sua similitudine, ita dico de conclusione et de re. Sicut enim dictum est in prokitione prima? conclusionis, intellectus componens et dividens non format enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeat, sicut ponit sanctus Thomas secunda secundæ, q. I, art. 2.

Ad secundam impederationem consequentis, dico quod enunciabile quod formal demonstrans, apprehenditur ab intellectu, cognitione quæ est simplex apprehensio adhaesiva respectu talis complexi, ut est imago rei, quoad diversas rationes fundatas in re, quæ constituunt illud enunciabile. Est etiam iudicium affirmans vel negans aliquid de re, non autem affirmans vel negans de tali enunciabili.

Nec valent illa, quæ contra hoc adducuntur. — Non quidem primum, quia licet per actum sciendi, de quo loquimur, sciatur aliquid inesse rei (a), non tamen conclusioni. — Non valet similiter secundum, quia licet simplex apprehensio enunciabilis, ut est quædam res, non causetur per demonstrationem, tamen simplex apprehensio enunciabilis, ut est signum rei, est effectus demonstrationis. Ille quidem actus in ordine ad enunciabile dicitur assensus, et in ordine ad rem dicitur iudicium, quo de ipsa iudicatur. Est tamen apprehensio rei, et enunciabilis. — Non etiam procedit tertium. Nam arguit de simplici apprehensione enunciabilis, ut est res quædam, non autem de apprehensione, de qua loquimur, quæ scilicet est motus in enunciabile, ut est signum rei, et quæ habet dictas habitudines, et causatur per demonstrationem.

Ad secundum principale, respondendo, *primo* dicam ad suppositiones ibi factas, *secundo* ad argumentum inde elicitum.

Dico igitur pro primo, quod sic esse (€). sicut significatur per propositionem, non est ipsa propositio significans taliter esse; ut pole, Socratem cumero, non est ista propositio, Socrates currit. Nec similiter sic esse, sicut significatur per propositionem, est (γ) talem pñqiosilionetn esse veram. Similiter (o) conceditur quod pro|M.i>itionein esse veram non est i)»sa projiositio. Et ideo lres suppositiones ibidem factæ conceduntur. Negatur tamen illud quod arguens ex hoc infert, scilicet quod sic (i) esse, sicut significatur |M?r propositionem, sit aliquid a parte rei signi-

is) *vel non inane.* — ad Pr.

(6) *tic este* — *ent* Pr.

(γ) *eit.* — me Pr.

(I) vereni. Simififer. — *timihlcr verani* Pr.

(-) *tic.* — ri Pr.

Habite complexe, distinctum realiter a qualibet re incomplexa, vel ab omnibus rebus incomplexe significantibus; sed dico quod sic esse, sicut significat propositio vocalis aut scripta in mente est ipsa compositio vel divisio, quæ consistit in secunda operatione intellectus; sic autem esse, sicut significat enunciabile formatum ab intellectu componente vel dividente, est aliquod esse vel non esse rei significata per subjectum enunciabilis; ita quod enunciatio vocalis vel scripta in mente significat illud quod dictum enunciabile representat. Unde aliqua apprehensio complexi aut enunciabilis est quandoque assensus, aliqua autem est dissensus, aliqua autem est quæ neque est assensus, nec dissensus. Et ideo ista tertia improbatio æquivocat, quia procedit de apprehensione tertio modo sumpta, nos autem loquimur de apprehensione primo modo dicta, quæ est in se simplex actus, licet ejus objectum sit complexum, scilicet enunciabile.

Primum istorum ostendit sanctus Thomas nono quolibet, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « Esse dupliciter dicitur, ut patet quinto *Metaphysicæ* (t. c. 2), et in quadam glossa Origenis super primum Joannis. Uno modo, secundum quod est copula verborum, significans compositionem cujuslibet enunciabilis (pium anima facit; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura; sed tantum in actu animæ componentis et dividitis. Et sic attribuimus esse omni ei, de quo propositio formatur, sive sit ens, sive privatio; dicimus enim civitatem esse. Alio modo dicitur esse actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens in rerum natura; et sic esse non attribuitur alteri nisi ipsis rebus, quæ in decem generibus continentur. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet, quod esse tale, vel tale, quod significatur per propositionem vocalem aut scriptam in mente est compositio vel divisio enunciabilis per intellectum formati, quod est principium secundum quod enunciabile formatum per intellectum significat aliquod esse rei vel non esse significata per subjectum talis enunciabilis. Probat per eundem, prima parte, q. 14, art. 14, ad secundum, ubi dicit: « Compositio enunciabilis significat aliquod esse veri; et ideo Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium quæ per enuntiabilia significantur. » — Hæc ille. — Et loquitur de enunciabili affirmativo. Consimiliter habet dicere de enunciabili negativo, quod omne tale significat aliquod non esse rei. Verumtamen enunciabile affirmativum quandoque significat non esse rei; sicut, cum intellectus dicit cecitatem esse in oculo, tunc intellectus cavitatem concipit unum ens et attribuit eam oculo. Nec talis compositio (alsa est, quia intellectus alium modum habet in concipiendo quam res in essendo, licet non concipiat rem alium modum habere quam in re habeat, contra tunc esse et falsus; et ideo concipit materialia in inmaterialiter, et negationes positivo, et sim-

plicia composite. Patet ergo quid est, sic esse sicut significat enunciabile. Nam hoc enunciabile, Socrates currit, significat Socratem esse sub forma cursus; Socrates est albus, significat Socratem sub albedine esse; Socrates est homo, significat esse formale substantiale specificatum per principium essendi speciale, scilicet formam rationalem; Socrates est, significat esse Socratem substantialem non specificando illud. Si autem quæritur quid est tale significatum propositionis istius: Socrates est albus, dico quod nihil unum, sed multa. Nam illud enunciabile significat omnia, quæ significant partes. Unde dico quod significat Socratem, significat albedinem, significat esse Socratem sub albedine, et significat tempus presens; quæ omnia nihil unum vere constituunt. Quod autem omne enunciabile significet tempus, ostendit sanctus Thomas, primo *Sententiarum* (lib. 38, q. 1, art. 3, ad tertium, dicens: « Compositioni intellectus nostri componentis et dividitis admiscetur tempus duplici de causa: tum ex parte sua; quia accipit scientiam ex continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectuum, quæ sunt in tempore. In operatione autem intellectus divini advenit tempus tantum ex parte intellectuum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel tali tempore. » — Hæc ille.

Si autem ulterius quærat ad quid intellectus noster format talia enuntiabilia, respondet sanctus Thomas prima parte, q. 14, art. 14, quod hoc ideo est, quia nulla species intelligibilis sufficit ad perfecte cognoscendum rem, et ideo oportet quod diversarum species intelligibiles componat. Unde sic ait: « In intellectu divino non est compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos, in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de ipso prædicari possunt; quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic representat unum quod non aliud; unde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt intelligimus, sed secundum quamdam successionem; et propter hoc ea quæ seorsum intelligimus et dividimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enunciationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia; unde cognoscendo essentiam suam, cognoscit essentiam omnium et quæcumque eis accidero possunt. » — Hæc ille. — Aliam tamen causam videtur assignare primo *Sententiarum*, ubi supra, quia, scilicet, intellectus noster cognitionem accipit a rebus naturalibus, in quibus esse resultat ex compositione formalis cum materia, vel accidentis ad subjectum. Et ideo quia intellectus in illa operatione qua componit et dividit præcipue cognoscit esse rei,

ideo format enunciabilia ad cognoscendum esse rerum materialium, et consequenter in cognoscendo esse aliorum, quia immaterialia ex materialibus cognoscit : unde verba ejus sunt talia : « Cum in re duo sint, quidditas rei et esse ejus, his duobus respondet duplex intellectus operatio : una, quæ dicitur a philosophis formatio, qua comprehendit quidditates rerum, quæ etiam a Philosopho 3. *de Anima* (t. c. 21) dicitur indivisibilium intelligentia; alia, quæ comprehendit esse rei componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma coin|>ilæ, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formæ ad materiam vel accidentis ad subjectum. » — Hæc ille. — Et ad secundum : < Esse divinum, quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex, sine compositione intellectuum, sive divisione, cognoscit omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio oritur a rebus quæ esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo. » — Hæc ille. — Et his concordat illud quod ipsemet ait prima parte, q. 85, art. 5, ad tertium : « Compositioni, inquit, et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; non tamen eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam ; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universal· de sua parte pnedicatur : nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, [xarticulare vero a materia individual·. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reah compositioni, respondet compositio intellectus, secundum quam pnedicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur : Homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei. Nam ea quæ componuntur in re sunt diversa ; compositio vero intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur; non enim intellectus sic componit ut dicat quod humo est albedo, sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem; idem est autem subjecto, quod est homo, et quod est habens alltedinem; et simile est de compositione formæ cum materia : nam animal Significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia hæc, cum materia individual·; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus unum componit alteri pnedicando; » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet manifeste quod licet compositioni vel divisioni intellectus correspondent aliquid in re, non tamen aliquid distinctum a rebus implexis omnino, sed solum res importata per subjectum, et res importata jht prædicatum, et compo-

sitio aliqualis, vel unitas rei importatæ per subjectum et prædicatum. Secundum enim quod sanctus Thomas ostendit prima parte, q. 43, art. 12 : « In qualibet propositione affirmativa vera, subjectum et prædicatum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Pluralitatem autem quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas subjecti et præilicati; unitatem vero, repræsentât compositio. * — Ista sint dicta quoad complexa significabilia, de quibus suppositiones factæ mentionem faciebant.

Ad argumentum in se dicitur quod per illam demonstrationem, qua scitur quod super quameumque lineam finitam etc., causatur scientia illius; objectum proximum est enunciatio formata ab anima, et objectum ultimum est res cxlra. — Et ad improbationem ibi faciam, dicitur quod consequentia non valet. Non enim sequitur : per talem scientiam aliud scitur quam quod super quamlibet etc.; ergo illud aliud est illud scibile, scilicet quod hæc conclusio est vera. Non est idem scire conclusionem, et' scire eam esso veram, quia primum scitur actu recto, secundum actu reflexo. — Ad confirmationem ibi factam, patet eodem modo. Solum enim probat quod per dictam demonstrationem non scitur talem conclusionem esse veram ; sed non probat quod non sciatur dicta conclusio; nec quin idem actus sciendi cadat super complexum, et super rem («), de qua formatur enunciatio.

Ad tertium principale dicitur quod conclusio est objectum illius scientiæ qua scitur sic osse sicut per eam significatur. Nec valet improbatio ibi facta. Licet enim sic esse, sicut significat propositio vocalis, non sil ipsa propositio, sed compositio vel divisio intellectus; et similiter licet sic esse quod significat propositio mentalis non sil ipsa propositio, sed aliquid esse rei vel non esse modo prædicto, tarnen eodem actu sciendi capitur conclusio mentalis proxime, et res extra, vel ejus esse lanqunm scibile ultimum, ut fuit superius frequenter replicatum.

§ 2. — Ad argumenta contra quintam ET SEXTAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta ultimo facta, contra conclusiones quintam et sextam, dico primo insimul quod omnia procedunt ex falso intellectu verlærum sancti Thomæ. Cum enim dicit in scripto quod ens divinum, cognoscibile per inspirationem divinam, est subjectum Theologiæ; vel cum dicit quod omnia considerata in hac scientia, conveniunt in una formal· ratione objecti hujus scientiæ, in quantum sunt divinitus revelabilia, ut prius sæpe

(«) rem. — re Pr.

nxitavi, non est mens ejus quod revelabilitas, vel revelabile, sit formalis ratio objecti hujus scientiæ, ut est res, nec formale objectum quo vel quod, et per istud alis bene probat argumentum esse falsum; red sanctus Thomas intendit quod Deus, sub ratione deitatis, est formale objectum quod consideratur in bar. scientia, et quod formale objectum quo consideratur aliquid in hac scientia, hoc est, medium per quod cognoscuntur omnes conclusiones hujus scientiæ, est lumen divinæ revelationis, scilicet articuli fidei, quos habitu fidei tenemus, ex quibus conclusiones theologicas elicimus. Et hoc quod dico, revelabile divinitus, est formalis ratio Theologiæ, non quidem formalis ejus ratio, ut est res. nec quod sit ratio quæ principaliter consideretur in hac scientia, nec sub qua subjiciatur in conclusionibus, nec ratio per quam probetur aliqua passio de subjecto Theologiæ, sed quod est quædam ratio subjecti, ut est scibile; est enim quædam ratio per se dividens hoc genus, scibile, in quantum capitur subjectum Theologiæ, ut consideratur a theologo; denominat enim omnia considerata in Theologia a modo sciendi et medio theologico. Secundum enim quod superius 3^ope dixi, de formali ratione objecti possumus loqui dupliciter. Uno modo, de ratione objecti, ut est quædam res, puta lapis, aut Deus; ita quod loquamur de ratione illius rei, sine respectu aut habitudine ad intellectum aut scientiam. Alio modo, possumus loqui de ratione objecti, quam habet ex hoc quod est objectum, vel scibile, per respectum ad intellectum, vel scientiam, vel modum sciendi. Sicut, accepto objecto physicæ: ratio enim illius objecti, ut est res, diceretur quod est corpus mobile; sed ratio ejus, ut est objectum aut scibile, est hoc quod dico, cognoscibile per motum et materiam sensibilem. Et similiter, si loquamur de objecto, vel subjecto scientiæ mathematicæ, tunc diceretur quod ratio totalis objecti, ut est res, est quantum vel quantitas; red ratio ejus, ut objectum est, est hoc quod dico, abstractum a motu et materia sensibili secundum diffinitionem et non secundum esse. Et conformiter in Metaphysics, ratio subjecti, ut est res, est ens; red ratio ejus, ut est scibile, et ut est objectum, est hoc, abstractum a motu et materia secundum esse et diffinitionem. Hoc enim genus, scibile, habet sub se multas rationes et species; et ideo cum dicitur, ratio objecti, hæc ratio est multiplex, quia potest intelligi de ratione objecti, ut objectum est, et potest intelligi de ratione objecti, ut est res quædam, cui accedit esse objectum vel subjectum scientiæ, vel sciri aut objici potentiæ rei actui vel habitui.

Tunc ad propositum dico quod revelabile est ratio objecti vel subjecti Theologiæ, ut est objectum scibile a theologo, quia, ut sic, cadit in diam speciem scibilis quam nominat revelabile, vel cognoscibile per revelationem; sed Deus aut Deitas est ratio subjecti Theologiæ, ut est res quædam, cui accedit esse

objectum aut subjectum Theologiæ. — Modo, rationes factæ probant quod revelabile non sit ratio objecti, aut subjecti Theologiæ, ut est res; sed non proliant quin sit ratio objecti, aut subjecti Theologiæ, ut est objectum aut subjectum hujus scientiæ. Omnia enim considerata in ista scientia reducuntur ad istam rationem scibilis quam nominat revelabile, ut habent illum modum cognoscendi et sciendi quem nominat revelabile; sicut omnia physica habent euindem modum difflinendi, scilicet cum motu et materia sensibili.

Et tunc ad argumenta farta, palet faciliter quod non valent. Non videm primum, quia licet sit inconveniens quod nobilissima scientia habeat pro objecto vel subjecto, respectum rationis, loquendo de ratione subjecti, ut est res; tamen hoc non est inconveniens de ratione objecti, ut est objectum scibile. Et isto modo dicimus quod revelabile est ratio formalis objecti aut subjecti Theologiæ, et non aliter. Non enim ponimus aliquem respectum rationis esse formalem rationem qua consideretur objectum Theologiæ, nec sub qua aut per quam consideratur; sed dicimus quod revelabile est ratio ejus, ut est scibile; unde potest dici ratio explicans modum sciendi; et ideo non est ratio secundum quam consideratur, ut ly *secundum* dicat multum considerationis.

Non valet etiam secundum. Nam sicut dicit sanctus Thomas prima parte, q. I, art. 8 (ad 2um): a Eides nostra innititur revelationi factæ Apostolis et Prophetis, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi si qua fuit facta aliis doctoribus. » Et de illa intelligimus cum dicimus lumen divinæ revelationis esse formalem rationem objecti vel subjecti Theologiæ.

Non valet consimiliter tertium, quia Deus est subjectum Theologiæ uno modo, et revelabile alio modo, et lumen revelationis divinæ est objectum alio modo, sicut extitit prius sæpe dictum. — Potest tamen dici secundum Dominum Petrum de Palude. Ipse siquidem dicit quod mens sancti Thomæ fuit assignare duplicem rationem subjecti vel objecti Theologiæ: nam cum dicit prima parte, q. I, art. 7, quod omnia considerata in sacra Doctrina tractantur in ea sub ratione Dei, ut puta, vel quia sunt ipse Deus, vel habent ordinem ad Deum sicut ad principium et finem, et ideo Deus est vere subjectum hujus scientiæ, ibi, inquam, intendit assignare rationem formalem objecti ex parte scibilis; sed cum dicit, in tertio articulo ejusdem questionis, quod, ea quæ tractantur in diversis scientiis, potest Doctrina sacra, una existens, tractare et considerare sub una ratione scibilis, in quantum sunt divinitus revelabilia, ibi, inquam, assignat formalem rationem ex parte scientis. Et ideo dicit iste Dominus Petrus, quod si jungamus illud quod ponit in *Summa* cum eo quod ponit in scripto, ubi ponit quod ens divinum est subjectum, et dicamus, ens divinum revelabile, habebimus completam assignationem formalis rationis subjecti hujus scientiæ; quia, forma-

loin rationem, ex parte bibilis, in hoc quod dicitur, ens divinum, et completam rationem, ex parte «cientis, in hoc quod dicitur, revelabile. — Hæc autem responsio Domini Petri in idem redit cum prima. Illud enim quod ipse dicit formalem rationem objecti, ex parte scibilis, ego nominavi formalem rationem objecti, ut est res. Et consimiliter, illud quod ipse vocat formalem rationem objecti, ex parte scientis, ego nominavi rationem objecti, ut est scibile, vel ut objectum est.

Ad quartum et ad quintum consimiliter rescindetur quod non procedunt) si vadant ad mentem nostram. Quod patet; quia, quamvis per rationem revelabilia, non ostendatur quod Deus est trinus, vel creator, aut omnipotens, aut aliqua alia passio de subjecto Theologiæ, tamen omnia ista probantur de Deo per lumen divini revelationis, scilicet per articulos fidei et sacram Scripturam a Deo revelatam. — Potest etiam dici, secundum aliam viam jam Laetam, quod argumentum probat solum quod revelabile, non est formalis ratio objecti, scilicet subjecti Theologiæ, ex parte ipsius scibilis; sed nullatenus probat quin sit formalis ratio subjecti Theologiæ, ex parte scientis. — Vel aliter, secundum nostrum modum loquendi, argumentum probat quod revelabile non sit formalis ratio subjecti Theologiæ, ut est res quædam, sed ut est objectum. Et causa est, quia ratio objecti, ut est res, consideratur principaliter in scientia, et per eam concluduntur et demonstrantur passionibus de subjecto: talis enim ratio mediat inter subjectum et omnes illius passionibus; sed ratio subjecti, ut est objectum aut scibile, non principaliter consideratur in scientia. Sicut nec consideratio abstracti a motu et materia sensibili principaliter consideratur in geometria, nec peream aliquid prolatus de continuo aut numero; sed in ea consideratur quot quantitatis, et ejus principia; et per talia, passionibus geometriæ de suis subjectis demonstrantur. Ad propositum non oportet in Theologia prolatus passionibus, vel illa quæ se habent per modum passionum, de subjecto Theologiæ, quod est Deus, per rationem revelabilis, sed per rationem deitatis, aut creatoris, aut hujusmodi, si sit processus theologicus; vel per alias rationes revelatas nobis.

Sed contra omnia predicta arguit Gregorius de Arimino (q. 4, art. 2); potissime contra hanc conclusionem. *Primo*, quia si Deus sub ratione deitatis absolute esset subjectum in theologia nostra, Deus esset comprehensibilis per nostram theologiam actu habitam, vel possibilem haberi. Consequens est falsum; nulla enim notitia creata, immo nullis notitiis creatis, vel creabilibus Deus potest comprehendi, alias non veraciter diceretur incomprehensibilis. Consequentia probatur. Quia ad omnem habitum habentem aliquod objectum sub aliqua ratione absolute, spectat considerare quæcumque illi conveniunt secundum illam rationem. Ex hoc enim Philosophus probat

(4. *Physicorum* t. c. 1) quod ad philosophum spectat considerare de continuo infinito et finito, loco, vacuo et tempore, et similibus, quia ea conveniunt corpori secundum quod est mobile; ex hoc etiam probat (4. *Metaphysicæ*, t. c. 2) quod ad metaphysicum spectat considerare de uno et multo, de eodem et diverso, priori et posteriori, et similibus, quin ipsa conveniunt enti secundum quod est subjectum primum et per se Metaphysicum. — Probatur etiam ratione; quia non est ratio quare potius habet considerare aliqua eorum quæ per se competunt subjecto, sub ratione quæ est subjectum, quam alia. — Item quia si aliqua sic, et aliqua non, ergo non est subjectum illius scientiæ absolute sub tali ratione, sed contracte, scilicet ad illa quæ de ipso in quantum tale considerat. Si ergo theologia nostra, vel aliqua alia creata, vel creabilis, habet Deum pro objecto, in quantum Deus est, absolute, igitur habet considerare quidquid de ipso verificari potest et cognosci; et per consequens comprehendere non videndo, si talis theologia sit fides, ut est nostra, vel videndo, si sit scientia, qualis est beatorum.

Secundo arguit, et in eadem virtute: Deus non est subjectum theologiæ beatorum in quantum Deus absolute, alias ipse esset per scientiam eorum comprehensibilis; igitur nec in quantum Deus absolute, est objectum theologiæ nostræ. Patet consequentia, quoniam fides viæ nec acquisita nec infusa excedit in credendo scientiam patriæ in videndo, ut scilicet de Deo plus nunc credamus quam tunc visuri sumus; alias fidei non plene succederet visio, ut innuunt communiter verba sanctorum, nec veniente eo quod perfectum est. evacuaretur quod ex parte est, ut dicit Apostolus.

Tertio arguit. Si theologia haberet Deum pro subjecto sub ratione deitatis absolute, id est Deum in quantum Deus absolute, sine contractione ad aliqua cognoscibilia de ipso; cum, ut sic, infinita veritates sint de ipso cognoscibiles, scientia nostra de Deo esset infinita; quanto enim scientia est plurium veritatum, tanto iis perfectior, et per consequens, infinitarum, erit infinita; quod videtur inconveniens.

Hæc Greg. de Arimino in forma.

Ad primum istorum dicitur negando consequentiam primam; nec probationes pro ea probanda factæ. procedunt. Ad primam nempe negatur major. Unde sanctus Thomas *de Veritate*, q. 14, art. 8, ad 1^{am} G, solvit omnia ista argumenta in virtute, loquendo in consimili proposito. Dicit enim sic: « Pro tanto veritas prima est objectum fidei, quia de ea est fides. Nec tamen oportet quod quodlibet enunciabile, de Deo formatum, sit credibile, sed tantum illud de quo divina veritas testificatur. Sicut etiam corpus mobile est subjectum physicæ; nec tamen omnia enunciable, quæ de corpore mobili formari possunt, sunt (a)

(a) in nl. — Orn. Pr.

scibilia in physica, sel solum ea quæ ex principiis naturalis philosophi® manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis prim® se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet, quod non omnis habitus considerans aliquod objectum sub aliqua ratione absolute, loquendo de alisolutione ex parte objecti, liabel considerare omnia, quæ conveniunt tali objecto secundum illam rationem, sumptam ex parte scibilis, sed illa quæ conveniunt objecto secundum rationem formalem, qua cognoscitur; quæ est medium demonstrandi passiones hujusmodi; secundum quod in secunda et tertia conclusionibus latius declaratur; quia ad hunc finem locus est Aristoteles in *PhysiciselMctaphysica*,—Quia tamen argumentum utitur isto termino, absolute, noto quod aliqua ratio potest dici absoluta dupliciter: primo modo, prout absolutum distinguitur contra respectivum; secundo modo, prout aleolutum distinguitur contra contractum et determinatum per aliquam differentiam dividendem aliquod commune. Modo, ad propositum, dico quod Theologia dicitur habere Deum pro objecto sub ratione deitatis absolute, accipiendo aksolutionem a respectu, quia scilicet ratio quam principaliter considerat de Deo non est aliqua ratio respectiva, sed ratio Deitatis quæ de se absolvitur a respectu, in quantum hujusmodi; cum enim ista ratio nullum dicat respectum, dicitur ad se. Si autem loquamur de absoluto, secundo modo, tunc dico quod theologia nostra halet Deum pro objecto sub ratione absoluta, ex prie objecti; non enim considerat Deum cum aliqua determinatione contrahente, et restringente objectum ad aliquod minus commune, sicut rationale contrahit animal. Dico tamen quod considerat absolutum et non contractum, modo contracto, ex parte scientis; quia scilicet modus considerandi Deum quo ipsa Theologia considerat, non extendit se ad omnia considerabilia de Deo. Unde opinio Gregorii et nostra parum distant. Nam Gregorius, solvendo ad quartum argumentum Scoti contra factum, dicit sic: < Contractio potest dupliciter intelligi. Vel scilicet per additionem alterius rationis minus communis, quemadmodum consuevit dici quod genus contrahitur per differentiam; et ita non accipitur hic. Alio modo potest fieri per restrictionem considerationis el exclusionem universalis comprehensionis, el ita accipio hic contractionem. » — Hæc sunt verba Gregorii. — Ex quibus patet quomodo non vadit contra mentem sancti Thorn®, quamquam alio loquatur idiomale.

Secunda similiter probatio consequenti® non procedit. Dicitur enim quod licet talis habitus consideret subjectum Theologi® absolute, modo supra exposito, non tamen oportet quod consideret omnia convenientia illi subjecto secundum rationem illam absolutam, sed aliqua consideret, el aliqua non; quia talia possunt ostendi de illo subjecto per fonna-

lem rationem, per quam consideratur, id est per medium cognoscendi, quo utitur Theologia, scilicet lumen divin® revelationis, non autem omnia alia. Sicut physica non considerat ornnia prædicata convenientia enti mobili; sed solum ea qu® possunt ostendi per principia corporis mobilis; quæ quidem media sunt rationes scibilis vel objecti, accipiendo uno modo rationem formalem objecti scibilis, quamquam accommodatius dici debeant rationes sciendi. Sic est in proposito. Nam ratio sciendi in Theologia est lumen divin® revelationis, scilicet articuli fidei; ex quibus aliqua possunt probari de Deo, non autem omnia; muli® enim veritates scibiles sunt de Deo, quæ nullo modo deduci possent ex articulis fidei; el est singularius in hac scientia, quia cum subjectum hujus scienti® sit indiffinibile, nec enim habet genus aut differentiam, cum nesciamus quid sit, proprie loquendo, non oportet quod h® passiones, vel aliqua quæ, secundum nostrum modum intelligendi, se habent ul passiones Dei, puta simplicitas, aeternitas, intelligibilitas, vel hujusmodi, concludantur de ipso per rationem deitatis, qu® non est nobis proprie cognita in se, sed per aliquam rationem sumptam a suo effectu, puta per rationem prim® cans®, vel primi motoris. Si enim rationem subjecti perfecte cognosceremus, ratio haberet magnam apparentiam, scilicet quod omnia qu® conveniunt Deo secundum rationem deitatis, theologia nostra consideraret; nunc autem non ila est; sed prædicata nulla probamus de Deo per rationes sumptas a suis effectibus qui in articulis fidei explicantur, qu® non possunt esse inedia ad concludendum omnia prædicata Deo convenientia; immo pauca. El ideo non oportet, nec sequitur, quod si theologia nostra consideret Deum sub ratione deitatis taliter qualiter a nobis percepta, quod consideret omnia, qu® Deo secundum rationem propriam conveniunt.

Tertia similiter probatio consequenti® bene concludit quod theologia nostra, Deum considerans sub ratione contracta, sumendo rationem formalem ex parte scientis, non autem ex parte objecti, loquendo de ratione objecti ut objectum est, sit contracta modo supra exposito: considerat enim Deum ul rvelabilem, hoc est, dictu, considerat illa enunciabilia de Deo, qu® per lumen divin® revelationis de Deo cognosci possunt; unde lota contractio esi ex parte rationis subjecti, ex parte scibilis, vel objecti ul subjectum esi, el, ut aliter'dicatur, ex parte modi sciendi et cognoscendi objectum.

Sic ergo patet ad primum argumentum Gregorii.

Ad secundum argumentum dicitur similiter quod Deusobjiciturscientiæ beatorum sub absoluta ratione deitatis, licet objiciatur contracte ex part® scientis, et sub ratione contracta, ex parte ejusdem, eo modo quo arguens dicit Deum esse objectum cujuslibet intellectus creati sub ratione contracta, quia scilicet non objicitur alicui intellectui crealo secundum

omnem modum et rationem quibus est cōsiderabilis, nec secundum omnem veritatem de ipso scibilem, sed ipsa Deitas restringitur, in ratione objecti, ad determinatum modum considerationis et ad certum gradum ac mensuram veritatum quae de ipso considerari possunt et sciri.

Ad tertium patet solutio per idem. Fundatur enim in consequentia prius in primo argumento manifestata.

Ad argumentum factum in pede questionis patet perjam dicta.

Et hæc de quaestione.

LIBRI PRIMI

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

UTRUM FRUITIO SIT ACTUS VOLUNTATIS

mCA primam distinctionem primi sententiarum, quæritur primo : Utrum fruitio sit actus voluntatis.

El arguitur quod non. Quia nullus actus intellectus est actus voluntatis. Sed fruitio est actus intellectus. Igitur. Major patet de se. Sed minor probatur : (pria beatitudo est actus intellectus; cum sit actus nobilissirnæ potenti®, qu® est intellectus, ut patet primo *Ethicorum* (lect. 10 el cap. 9). Sed fruitio est beatitudo. Igitur etc.

In oppositum arguitur sic. Nam secundum Magistrum, in littera, fruitio est amor. Constat autem, secundum omnes, quod amor est actus voluntatis.

In hac autem quaestione, sicut in procedentibus, duo erunt articuli. In primo namque ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sil :

Prima conclusio: Quod voluntas, respectu Unis, habet tres actus reallter différentes, scilicet voUintatem, Intentionem ct fruitionem.

Istam conclusionem |wmitS. Thomas prima secunda', q. 8, in principio quæstiorris, ubi numerat articulos. « Actus, inquit, voluntatis in finem, videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. » Ista etiam conclusio declarabitur persequentem.

Secunda conclusio est quod velle dicitur proprie respectu finis.

Hanc conclusionem ponit, eadem q., art. 2, ubi sir ait: < Voluntas, quandoque dicitur ipsa potentia per quam volumus, quandoque autem ipse actus voluntatis. Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit iinaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti ; sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem. Ratio autem l>oni, quod est objectum voluntatis potenti®, non solum invenitur in line, sed etiam in his qu® sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus (a) a potentia, nominat simplicem actum illius potenti®; sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potenti® est ille qui tendit in illud quod est secundum se objectum potenti®. Illud autem qiiod est propter se bonum el volilum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero qu® sunt ad finem non sunt bona vel volita propter se, sed ex online ad finem. Unde voluntas in ea non fertur nisi propter finem. Unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut intelligere est proprie eorum quæsecundum se cognoscuntur scilicet principiorum; ea autem qu® cognoscuntur per principia, non dicuntur esse inlcelligibilia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ul dicitur 7 *Ethicor.* (cap. 8). » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod fruitio est amor, vel delectatio, quam aliquis habet de ultimo expectalo, quod est finis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas prima secund®, q. II, art. 1, dicens : < Fruitio et fructus ad unum pertinere videntur, el unum ex altero deri-

(i) *Ænominatu* — denominafirtit Pr.

vari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod illud quod est magis manifestum, prius etiam fuit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fniclus autem sensibilis est illud, quod ultimo exportatur de arbore, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fniitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expeclato, quod est finis. Finis autem et Iximum est objectum potentiæ appetitivæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ > — Hæc ille.

Utrum autem fruitio sit amor, vel delectatio, videtur «licendum, secundum eum, quod fruitio potius nominet delectationem quam dilectionem vel amorem. Nam, secundum eum; ibid. art. 3 : α Illud quod est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fniclus, et eo proprie dicitur aliquis fmi. » — Hæc ille. — Et consimiliter q. 4, nrt. 3, dicit quod < necesse est ad beatitudinem tria concurrere, scilicet visionem quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; et comprehensionem, quæ importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato a, — Ex quibus videtur innuere, quod fruitio sit delectatio, vel quietatio amantis in amato; et consequenter quod non sit amor; nam, secundum eum, amor et delectatio differunt. Unde prima secundæ, q. 26, art. 2, dicit quod, e sicut agens naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam, sicut generans dat corpori levitatem, et motum consequentem ipsam, et ipsa levitas, vel gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem propter coonaturalitatem, |>otest dici quodammodo amor naturalis; sic et ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, attentionem ad ipsum, qua) est complacentia ipsius oppelibilis; ex qua sequitur molus ad appetibile; nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur 3. *de Anima* ft. c. 55). Appetibile enim movet appetitum faciens quodammodo se in ejus intentione, el appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia quædam; et secundo sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium, u — Hæc ille. — Ex quibus patet quod gaudium differt realiter ab amore, ut ipse etiam expresse dicit, art. I, ad secundum. Ac per hoc amor differt a delectatione, quia gaudium et delectatio in voluntate idem sunt. Et consequenter fruitio non esi amor, sed delectatio, si amor el delectatio distinguantur. Hoc etiam ponit, scilicet divisionem inter amorem et delectationem, q. 25, art. 2. dicens : < Secundum ordinem genera-

tionis nmor procedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem, d — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum idem non procedat seipsum, secundum generationis ordinem, quod amor non est delectatio. Et in aliis infinitis locis idem ponit, ut ex articulo sequenti patebit.

Principalem etiam conclusionem, scilicet quod fniitio sit delectatio, ponit eadem q. 25, art. 2, dicens : α Delectatio intenta (x) causât desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ est quodammodo finis, sicut et ipsum bonum, n — Hæc ille — Idem ponit primo *Sentent*, (list. I, q. 1, art. I : σ Fruitio, inquit, consistit in optima operatione hominis; cum fruitio sit ultima felicitas hominis; felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimæ potentiæ, scilicet intellectus, et ad nobilissimum objectum, quod est Deus. Unde ipsa visio ponitur tota substantia nostra beatitudinis, Joan. 17(v.3): //æc est vita æterna, etc. Ex visione autem, ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem; et ista est comprehensio quæ succedit spei, consequens visionem quæ succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum acceptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quædam quasi mutua penetratio per amorem, sicut dicitur I. Joan. 4 (v. 16) : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*. Ad visionem autem maxime convenientis, sequitur delectatio sumina. Et in hoc perficitur felicitas nostra, quam fruitio nominat ex parte sui complementi magis quam ex parte sui principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod fruitio est actus voluntatis. > — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in beatitudine sunt tres actus, scilicet visio, et amor, et delectatio quæ dicitur fniitio. Nam comprehensio non dicit actum distinctum a visione, ut post dicetur.

Quarta conclusio : quod intentio est actus voluntatis, reniIter differens a fruitione et vollUono proprie dicta.

Primam partem hujus conclusionis |>onit sanctus Doctor prima secundæ, q. 12, art. 1 : α Intentio, inquit, sicut nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendat, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo el principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem et omnem pracipientem, movere suo imperio alios nd id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias animæ vires ad finem. Unde manifestum est quod intentio est actus voluntatis. > — Hæc ille.

(a) intenta. — intema Pr.

Secundam pariem conclusions probat ibidem ad quartum dicens : « Voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute; et sic dicitur voluntas prout absolute volumus sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur; et hoc modo finitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alieius quod in ipsum ordinatur; et sic intentio respicit finem; non enim ex hoc solo dicimur intendere sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid venire. » — Hæc ille.— Et ibidem, ad tertium, dicit quod « hoc nomen, intentio, nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis in finem ».

Eandem conclusionem ponit *de Veritate*, q. 22, art. 13: « Voluntas, inquit, habet duplicem actum : unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit ad proprium objectum absolute; et licet actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum præsupponatur actus rationis. Alium vero actum habet qui competit ei secundum quod impressio rationis relinquitur in voluntate » Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quodcumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus est voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo, intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult in aliquid tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quia velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem secundum quod finis est in quem ordinatur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinantur sicut in finem, tunc tendit in illud in quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod fruitio beatifica non solum transit objective super Deum, sed etiam per visionem qua videtur Deus, et eadem fruitione fruimur utroque.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima secundæ, dicens quod finis dicitur non solum res intenta, sed etiam habitio ejus dicitur finis. Unde sicut non est alius finis Deus, et alius visio Dei, sic non est alia ratio fruitionis qua fruimur Deo. Quia fruimur beatitudine creata quæ est essentialiter ipsa visio Dei.

Item ibidem q. II, art. 3, ad 3 : « Finis dicitur

dupliciter : uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei; quæ quidem non sunt duo fines, » et unus finis in 8B consideratus, et alteri applicatus Deus ergo est ultimus finis sicut res quæ ultimo quaeritur, et finitio sicut adeptio huiusmodi ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. » — Hæc ille.

Item primo *Sentent.* dist. 1, q. 2, art. 1, ad secundum : « Objectum, inquit, operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus; unde impossibile est operationem habere rationem ultimi finis. Sed quia objectum non sequitur quis nisi per operationem, idem est appetitus operationis et objecti. Unde si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc est in quantum fruitio nos Deo conjungit, et eadem fruitione fruimur fine, et operatione cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est (quam inridenler pono propter argumenta Aureoli) : quod nec fruitio, nec aliquis actus voluntatis est essentialiter beatitudo.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas in multis locis, specialiter prima secundæ, q. 3, art. 4, ubi sic ait : « Ad beatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse beatitudinis ; aliud quod est quasi per se accedens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem, et absentem cum ipsum desiderat, et præsentem cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens ; non autem e converso, finis fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis per quod fiat ipse finis præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, qui vult eam habere; sed a principio quidem est ei absens, consequitur autem ipsam per hoc quod manu eam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem. Consequimur autem ipsum per hoc quod fit nobis præsens per actum intellectus. Et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adeptæ. Sic igitur esse beatitudinis in actu intellectus consistit ; sed ad voluntatem pertinet delectatio con-

sequens beatitudinem, secundum quod Augustinus dicit IO.CoM/es^ . quod beatitudo est gaudium de veritate quæ Deus est, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. > — Hæc ille.

Eadem conclusionem probat. 4. *Sentent*, dist 49, q. I, art. 10, quaestiuncula secunda. Hem tertio *Contra Gentiles*, c. 20, probat eam novem rationibus, quarum nonnullas recitabo : a Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus aut esset desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium, secundum quod voluntas tendit in illud quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habetur desiderio quaeratur. Si autem amor habitus sit perfectior, hoc causatur ex hoc, quia bonum habetur. Aliud igitur est habere bonum, quod est finis, quam amare, quod, ante habere, est imperfectum, post habere autem, perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum est causa delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus. Non igitur est delectatio ultimus finis. » — Aliam rationem ponit : e Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio etiam dicitur finis ultimus, per quam primo consequitur talem rem ; sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere (a). Finis autem ultimus substantia intellectualis Deus est. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intellegimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum, substantialiter; non autem in actu voluntatis, d — Aliam rationem ponit quæ talis est : a Cum beatitudo sit proprium bonum nature intellectualis, oportet quod secundum illud natura intellectuali conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis nature, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum : quæ vero cognitionem habent sensitivam, et appetitum (6) sensibilem habent sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum proportionabilem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium nature intellectualis, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intel-

lectus autem secundum se proprius est nature intellectuali. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis, d — Aliam rationem ponit : « In omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt priora naturaliter actibus illarum potentialium; sicut motor naturaliter prius est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis naturaliter prius est quam ejus actus. Primum igitur ejus objectum procedit omnem actum ejus. Non potest ergo actus voluntatis esse primum volitum. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est ergo quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis. »

Hæc ille in forma.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUUIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia. Et ideo arguit Aureolus (I. dist. 1, q. 2, art. 1.) contra tertiam conclusionem quoad multa in ea dicta. Primo igitur vult probare quod fruitio potius sit amor quam delectatio, et hoc triplici medio.

Primum est tale. Fruitio, etiam secundum sanctum Thomam, est perfectissima operatio voluntatis et nobilissima. Sed amor est nobilior actus quam delectatio proveniens ex amore.

Secundum est tale. Delectatio proveniens ex amore, aut est idem realiter quod amor, aut aliud. Si sit idem realiter, contradictio erit quod proveniat ex eo, cum causa et effectus non possint esse eadem res, cum nihil sit causa sui nec proveniat ex se aut sequatur se. Si vero sit aliud realiter, tunc delectatio et amor non se habeat sicut comprehensio et visio; comprehensio namque Dei non est aliud quam ipsa visio Dei, non enim intellectus habet duas operationes circa Deum præsentem, scilicet videre et comprehendere. Igitur si amare et delectari realiter distinguuntur, tunc Thomas dicit opposita, dicendo quod se habent sicut videre et comprehendere.

Tertium est tale. Delectatio quæ requiritur ad beatitudinem est quietatio voluntatis in ipsa operatione et visione qua Deus habetur, secundum quod dicit Thomas, prima secundæ, q. 4, art. 1 et 2. Sed fruitio non est quietatio in visione, alias visio esset objectum primum fruitionis, quod est impossibile. Ergo hujusmodi delectatio non est fruitio.

Gregorius (I. dist. 1, q. 2, art. 3) etiam arguit probando, quod non omnis fruitio est delectatio :

(i) *concupucert*. — *concupere* Pr.

(6) *appetitum*. — *appetitivam* Pr.

nullum desiderium est delectatio; aliquod desiderium est fruitio; ergo aliqua fruitio non est delectatio. Major est nota. Et minor probatur : quia aliquod desiderium est amor alicujus propter se : sicut quis desiderat beatitudinem, aut sanitatem, aut honorem, aut aliud, lanquam finem, et non propter alium finem ulteriorem.

Item Aureolus (ubi *supra*) arguit contra aliud quod illa conclusio ponit in probatione sui, scilicet deloclatio et amor et desiderium sunt tres actus distincti realiter; et vult probare quod omnis actus voluntatis est desiderium vel delectatio, sic quod omnis amor est delectatio vel desiderium; et arguit quintuplici medio.

Primum est tale, quod appetitus naturalis non habet nisi duos actus positivos, scilicet moveri in finem et quiescere in eo, et duos privativos, scilicet fugere ab opposito et inquietari dum est in eo; ut patet de gravi. Ergo a simili in proposito, appetitus animalis vel intellectualis non habebit nisi quatuor actus, duos quidem positivos, scilicet desiderium et prosecutionem quasi moveri, et delectationem quasi quietem; item duos privativos: primum, scilicet fugam et detestationem ac resiliationem a malo; secundum vero, scilicet inquietationem, tristitiam et displicentiam. Nec valet si dicatur quod in naturalibus est quoddam pondus praecedens motionem, scilicet gravitas, quod quidem pondus non est aliquis actus, sed forma habitualis, et ita in animalibus vel rationalibus necesse est ponere quoddam pondus, a quo oriatur desiderium, quod quidem pondus est amor, ita quod corresponde! naturali ponderi sicut desiderium corresponde! motui et delectatio quieti; hoc. inquam, non valet; nam ille amor ex quo oritur desiderium, non est aliud quam delectatio in objecto apprehenso et complacentia in conditionibus ejus, ut patet ex terminis : idem enim est dictu, tale quid amo vel diligo, et tale quid complacet mihi vel est delectabile. Ergo amor proveniens desiderium est delectatio. Ergo universaliter, omnis amor est delectatio objecti apprehensi proveniens desiderium vel delectatio objecti prosentis subsequens desiderium.

Secundum est tale. Omnis amor est amor concupiscentie, vel amor amicitiae. Sed omnis amor concupiscentur, respectu absentis, est desiderium; respectu vero prosentis, est delectatio; et si quidem sit presens tantummodo in conspectu, est delectatio proveniens desiderium; si vero sit prosens in re, est delectatio sequens. Similiter omnis amor amicitiae, respectu absentis, est desiderium, quo optatur amico suo bonum quod non habet; respectu vero praesentis, est delectatio, qua quis delectatur de bono quod amicus habet; et si quidem amicus omne bonum habeat, et nullo modo indigeat, non potest esse desiderium amoris amicitiae circa ipsum, sed delectatio sola et complacentia in illo; si amicus indigeat nullo bono, tunc circa ipsum est amor duplicis de-

lectionis et unici desiderii : ex hoc enim quod amicus delectatur et complacet in amico, oritur desiderium quo illi desiderat et concupiscit bonum quo carat; cum autem consecutus est illud bonum, statim delectatur et complacet de bono amici desiderium consequente. Ergo evidenter apparet quod omnis amor est desiderium vel delectatio.

Tertium est tale. Complacere et delectari (a) idem sunt, sicut patet ex terminis : nam idem est dictu, delector in te, et complacet mihi in te; placibilis es mihi, et delectabilis es mihi. Sed omnis amor est desiderium vel complacentia; desiderium quidem, sicut gluto diligit porcellum, et caupo vinum, cujus dilectio nihil aliud est quam desiderium rini et concupiscentia; complacentia vero, in re realiter habita, $\lambda\beta\iota$ saltem in conceptu, vel conspectu. Ergo evidenter apparet quod omnis amor est desiderium vel delectatio.

Quartum est tale. Si oporteret ponere actum amoris tertium a desiderio et delectatione, propter hoc oporteret ponere, ut videtur, quia ille amor actus tertius nihil aliud est quam objecto uniri (δ), et in ipsum transformari, et in amato quiescere, et amato se condonare : ista enim qualia videntur amanti convenire, qui est actus unitivus, et quasi translatus sui in formam et entitatem amati, et est aliquid quo amans se condonat amato, et quiescit in ipso. Sed ista competunt complacentiae et delectationi : qui enim in aliquo delectatur et complacet, quasi in ipsum spiritaliter transit, et quiescit, et dat seipsum et unit, ut patet ex terminis. Igitur ille amor non est actus tertius, sed delectatio sola.

Quintum est. Quia Augustinus est expresse hujus mentis, 14. *de Civitate Dei* (cap. 7), ubi dicit quod amor inhians, id est, desiderans habere quod amatur, cupiditas est; *et amer habens quod amatur, coque fruens, Ixtilia est* sive delectatio; amor vero *fugiens quod ei adversatur, timor est*; et accipit timorem pro abominatione et fuga, quæ opponitur desiderio; et subdit : *idque si acciderit sentiens, tristitia est*. Haec Augustinus. Cum igitur ipse hic dividat amorem in inhiantem, qui est desiderium; et fruientem eo quod amatur, quod est delectatio sive lætitia; odium autem, in fugam ejus quod adversatur, manifeste apparet quod ejus intentio fuit omne odium dividi in fugam et tristitiam, amor vero in desiderium et delectationem.— Hæc ille.

II. Argumenta aliorum. — Arguunt alii probantes quod amor seu dilectio et delectatio non differant realiter, sed sint unus actus secundum rem, licet ratione distincti.

Primo, sic. Illi actus sunt idem realiter, qui sunt ejusdem potentiae respectu ejusdem objecti. Sed diligere et delectari sunt ejusdem potentiae, scilicet

(i) *delectari* — *delectatio* Pr.

(6) *objecto uniri* — *objecto viso* Pr.

voluntatis et respecta ejusdem objecti, puta Dei praevalentis. Ergo videtur quod delectatio voluntatis de Deo praesentis, et dilectio, vel amor, sit unus actus.

Secundo, sic. Idem in quantum idem semper aptum natum est facere idem. Sed bonum praesens semper causat in voluntate dilectionem et delectationem (a). Ergo delectatio et dilectio sunt realiter idem.

Tertio. Quorum opposita sunt idem, ipsa videntur esse realiter idem. Sed oppositum dilectionis, quod est odium seu displicentia habili mali, videtur esse idem quod tristari de habito malo, quod est oppositum delectationis (C). Ergo dilectio et delectatio enint realiter idem.

Quarto. Illa sunt idem, quae habent eosdem effectus. Sed dilectio et delectatio habent eosdem effectus, scilicet perficere et intendere actum intendendum; ea enim quae fiunt ex dilectione vel delectatione perfectius et intensius sunt. Ergo idem quod prius.

Quinto. Nam via a potentia in objectum et ab objecto ad potentiam, videtur esse eadem realiter quamvis differant ratione, sicut dicit Philosophus 3. *Phys.* (t. c. 21). Sed delectatio est quaedam impressio ab objecto in potentiam, dilectio vero est tendentia potentiae in objectum. Ergo videntur esse idem realiter etsi differant ratione, sicut dicit Philosophus de actione et passione, 3. *Physicorum*.

Sexto. Nam delectatio dicit quietationem intentionis, dilectio vero unionem potentiae ad objectum. Sed potentia unione quiescit, et quiescendo unitur. Ergo dilectio et delectatio non differunt realiter, sed solum ratione.

III. Argumenta Gregorii — liem arguit Gregorius (L. dist. L. q. 2, art. 2. conclus. 2.) et primo sic. Omnis operatio vel actus voluntatis est dilectio vel odium. Sed nulla delectatio est odium. Ergo omnis delectatio est dilectio, vel amor, quod idem est. Consequentia patet : quia omnis delectatio est actus voluntatis. Antecedens patet de se, quoad secundam partem. Sed prima pars probatur. Nam omnis actus voluntatis est velle vel nolle, secundum omnes; seu assensio vel dissensio secundum sententiam Augustini 14. *de Civitate Dei*, cap. G; seu prosecutio vel fuga, ut innuit Philosophus; *Ethicorum* G. (c. 3); et omnia haec idem significant. Omne autem velle est dilectio, et contra; et omne nolle est odium, et contra; sumendo generaliter istos terminos, odium et dilectio.

Secundo. Omnis complacentia est dilectio; omnis delectatio est complacentia; igitur etc. Major patet per Augustinum diffinientem complacentiam 11. *de Trinitate*, cap. 5, in fine : *Placitum*, inquit, *est quieta voluntas*. Pluriluni autem et complacentia

idem sunt. Est autem quieta voluntas volitio qua appetitus quiescit; nullo autem actu voluntatis appetitus quiescit nisi amore et delectatione et dilectione, quamvis non omni amore quiescat. Minor preliatur ex eodem dicto : nam cum diffinitio sit universaliter convertibilis cum diffinito, et omni delectatione appetitus quiescat; unde et communiter dicitur quod delectatio importat quietem voluntatis; et Augustinus IO. *de Trinitate*, cap. 10, sic ait : *Erui-mur cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se delectatu quiescit*, id est delectatione conquiescit; sequitur ergo quod omnis delectatio est complacentia.

Tertio. Omne desiderium est amor; ergo omnis delectatio est amor. Tenet consequentia : quia, secundum omnes, sicut se habet desiderium ad amorem non habiti, sic delectatio ad amorem habiti et praesentis. Antecedens probatur per Augustinum, 9. *de Trinitate*, cap. ultimo, ubi sententialiter dicit quod appetitus cognoscendi aliquod ignotum est quoddam de genere amoris, et probat : quia est quaedam inquisitio, et omnis inquisitio, voluntas : *nam omnis qui quirit, invenire vult*. Ex qua sententia patet, quod omnis appetitus seu desiderium est amor. Et patet etiam unum praesumptum, scilicet quod omnis volitio est amor, alias probatio Augustini nulla esset, quia per hoc quod inquisitio seu appetitus ille voluntas est, concludit quod est amor.

Quarto. Fruitio est amor, secundum Augustinum, primo *de Doctrina Christiana* (cap. 4), dicentem : *Fruor est amore inhincere alicui reipropter seipsam*. Sed fruitio est gaudium. Ergo gaudium vel delectatio, quod idem est in parte intellectiva, erit quidam amor. Minor probatur per Augustinum primo *de Trinitate*, c. 8 : *Hoc est, inquit, gaudium nostrum plenum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo*.

§ 2. — CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Primo. Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (I. disl. I, q. 2, art. 2), probando quod intentio non sit actus voluntatis.

Illud enim quod est circumstantia alicujus voluntatis non nominat actum. Sed intentio est circumstantia actus electivi; electio enim fit alicujus gratia, et propter aliquem finem; habitudo autem importata per ipsum cuius gratia et propter quem, est tantum circumstantia et relatio actus in finem; idem est autem intentio et cuius gratia : dicimus enim aliquid eligere gratia talis rei et intentione talis rei, idem autem significantes. Ergo intentio non potest esse actus.

Secundo. Si intentio finis sit aliquis actus, aul est idem cum electione, aul alius. Non alius actus : quia Thomas dicit quod voluntas non fertur alio actu in finem, et alio in ea quae sunt ad finem. Nec etiam idem : quia electio non est nisi desiderium

(a) et delectationem. — Om. Pr.

(b) delectationi!. — delectioni Pr.

prius consiliati, ut dicitur 3. *Ethicorum* (c. 2) ; de fine nutem non esi consilium, sed supposito fine tanquam principio, consilium fit de his quæ sunt ad finem. Igilur intentio non potest poni actus voluntatis.

Tertio. Nullus artus est mera relatio aut habitudo. Sed intentio finis non est aliud quam ordo et habitudo actus qui fertur super ea quæ sunt respectu ipsius finis, ordo, inquam, eorum quæ sunt ad finem in ipsum finem tanquam in terminum. Ergo intentio non potest poni actus voluntatis. — Hæc ille.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — **Primo.** Contra quintam conclusionem arguit sic (I. dist. t, q. 2, art. I). Nullus actus amoris (a) inhæret alicui actui propter seipsum, sed in quantum ille alius actus est perfectio habentis. Sed frui est amore inhære alicui propter seipsum; ut dicit Augustinus I. *de Doctrina Christiana* (cap. 4). Ergo frui non est delectari de actu visionis.

Secundo. Frui est finem lætitiæ in aliquo ponere; unde illo potissime fruendum est, in quo spem ponimus, et quo efficimur beati Juxta illud Augustini I. *de Doctrina Christiana* (cap. 33) dicentis quod *eo frueris quo efficieris beatus, et in quo spem ponis*. Sed beatus non ponit spem in ipso actu visionis, sed in Deo, nec finem lætitiæ in divina visione, sed in bonitate Dei, alias inordinatus esset; plus enim debet delectari de bonitate quam Deus habet, quam de hoc quod ipse Deum habet, et plus debet sibi placere quod Densest beatus (piam quod ipse est læatus. Ergo actus fruitionis non habet pro objecto visionem sed ipsum Deum.

Tertio. Primum objectum fruitionis est res primo fruibilis. Sed res primo fruibilis non est creatura, juxta illud Augustini I. *de Doctrina Christiana* (cap. 22): *In omnibus rebus, illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ ætemmet incommutabiles sunt*; c. v. *teris autem utendum est*. Ergo objectum fruitionis primum non potest esse actus visionis, cum non sit res incommutabilis et ælema, sed pura creatura.

Quarto. Illud non est primum el potissimum fruitionis objectum, ubi non sistitur gressus dilectionis, ^{sim!} refertur ad aliud summum (C) bonum; illud enim quod ad aliud bonum refertur est non fruibile (γ), sed utibile, cum uti sit quod in facultatem voluntatis venit referre ad aliud, secundum Augustinum. Sed beatus gressus dilectionis suæ non figit in actum visionis, immo ipsum refert et diligit propter Deum; non enim Deum diligit propter visionem, sed visionem refert el ordinat in Deum,

alioquin si faciat, ordinat creatorem ad creaturam, quæ est perversitas el inordinatio summa : ergo actus visionis non est primum et nobilissimum objectum fruitionis,

Quinto. Actus fruitionis in patria est perfectior actu fruitionis in via, ut patet per Augustinum, ubi supra. Sed secundum eundem 14. *de Civitate Dei*, fruitio viæ consistit in amore Dei, et non in amore et delectatione habitionis Dei.

Sexto. Inter omnes artus voluntatis, fruitio est nobilior. Sed delectatio et gaudium de visione Dei non est actus nobilior qui sit in voluntate beati; constat enim quod beatus gaudet de Deo et de felicitate ipsius; hoc autem gaudium est nobilius et intensius et honestius, quam gaudium de visione ipsius : plus enim gaudet læatus de felicitate Dei quam de propria, et virtuoelius est sic gaudere, el magis secundum leges amicitiae. Ergo fruitio non esi gaudium de visione, sed potius de re visa.

Septimo. Res qua fruendum est habet rationem ultimi finis el diligibilis ultimate, et per consequens praeponitur omnibus quæ sunt ad finem. Sed clarum est quod beatus non praeponit visionem suam Deo, nec statuit suam visionem pro fine ultimo, et Deum pro illo quod est ad finem. Ergo visio non liabel rationem fruibilis objecti respectu ipsius, sed potius Deus.

II. Argumenta Gregorii. — Item contra illud quod innuitur in probatione quinta conclusionis, scilicet quod eodem actu quis fruitur Deo et ipsa finitione; ex quo sequitur quod aliqua volitio (x) est volitio sui ipsius directa; contre hoc arguit Gregorius (I. dist. 1. q. 3. art. 9)

Primo sic. Cujuslibet voliti directe, sua directa notitia est causa qua ipsum est volitum : igitur si aliqua volitio causata, esset directa volitio sui, ejus notitia directa, esset ejus causa. Sit ergo volitio qua volo sanitatem, A. Si A est volitio sui, et volita propter seipsam, notitia qua ipsa cognoscitur est causa sui (€); et sic aliqua notitia est causa sui objecti; quod est absurdum : quoniam, ut dicit Augustinus 14. *de Trinitate*, c. 10: sive *tempore praeexistentia, sive simul esse incipientia, cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur*. El 9. *de Trinitate*, c. 12, dicit: *Liquido tenendum est quod omnis res, quantumcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui*. Sequitur ergo quod volitio, si directe cognoscitur, est causa suæ notitiæ; el sic, cum notitia sit causa volitionis respectu objecti, sequitur quod volitio erit immediata causa efficiens suæ causa efficientis immediata

Secundo sic. Si volitio sit volitio sui, eadem ratione nolitioerit nolitio sui. Consequentia non potest

() amoris. — voluntati» Pr

() rumnium. — tuum Pr.

(γ) nt non fruibile. — nel n/ fnubile Pr

(a) volitio. — virto Pr.

(β) a verbo propter usque ad cauta tui. — Oin Pr.

nisi proterviendo negari. Consequens est falsum : quia jwri ratione quæhbel nolitio esset nolitio sui, et sic quidquid voluntas nollet invite nollet.— Item. Quia cum contingat nos aliquando velle nolle nostrum, tunc illud nolle simul vellemus et nollemus. Et si dicas quod tunc illud nolle desinit esse nolitio sui, sequitur tunc quod aliqua volitio quandoque erit nolitio sui, et quandoque non; quod est dictum sine ratione. Si dicas quod nolitio non est nolitio sui, sed potius volitio sui, sequitur quod eadem res erit volitio unius el nolitio alterius, el sic pari ratione pessum dicere, quod idem actus est volitio omnium, inmo quod anima ipsa esi volitio hujus el istius, et omnia quæ vult, seipea vult, el non per alium actum ab illa distinctum.

Tertio. Quia Augustinus dicit 9. *de Trinitate*, c. 2, quod cum aliud amo, tria sunt, scilicet ego, quod amo, el ipse amor; et consequenter dicit quod cum aliquid se amat, quamvis amans el amatum idem sint, tamen amor el amatum duo sunt; et ita ubique est ejus intentio quod in nobis semper amor differt a re amata. El sic videtur quod nullus amor est amor sui, nec aliqua volitio est volitio sui, nec consequenter fruitio est fruitio sui.

Quarto. Quia secundum Anselmum, *de Libero Arbitrio*, c. 7 : Volitio in nobis tam multiplex est quam multa et quam sæpe volumus. Ergo, secundum ilisuin, quot sunt actu volita, tot sunt volitiones. Ergo volitio qua volo Deum est alia a volitione qua volo directe volitionem Dei.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra sextani conclusionem arguit multipliciter, primo probando quod aliquis actus voluntatis sit essentialiter beatificus, el de essentia beatitudinis. Arguit igitur Aureolus, 4. *Sentent*, dīst 49. q. 1. -ut. 2.

Primo sic. De ratione beatitudinis est quod sil finis, satietas el complementum naturæ intellectualis. Tunc sic. Beatitudo est finis et perfecta satietas naturæ intellectualis ac complementum. Sed sola operatio intellectus non est finis et perfecta quietatio et complementum naturæ intellectualis, sicut nec operatio voluntatis. Igitur beatitudo essentialiter consistit non in sola operatione intellectus, vel voluntatis, sed utriusque. Major est nota. Sed minorem probo, quoniam nulla harum duarum operationum, f>er se accepta, habet rationem finis. Accipe enim visionem solam, ipsa statim secundum rectam rationem excitat desiderium ad complacentiam; el similiter e converso. Pone autem actum utriusque potentias simul, non remanet excitatio desiderii ulterius ad aliquem finem alium. Igitur etc.

Secundo sic. Non debet major esse unitas perfectionis humanæ naturæ secundum ejus esse naturale quam secundum bene esse et perfecte esse ipsius, nam proportio videtur esse inter essentielle animæ el bene

esse ipsius; et hinc est quod Aristoteles ait 1. *Ethi-corum* (c. 8), quod felicitas debet esse secundum conditionem esse hominis; ideo dicit quod non est minim si felicitas non sit perpetua, quia nec esse ipsius hominis est perpetuum. Sed perfectio hominis secundum esse naturale est bonitas (a) el totalitas resultans ex materia et forma. Ergo perfectio ejus secundum esse morale erit aliquid resultans ex duobus secundum proportionem materiæ et forma». Illa autem duo non possunt esse alia quam duæ operationes duarum potentiarum.

Tertio sic. Beatitudo consistit secundum omnes in perfecta unione animæ ad Deum sicut ad objectum. Tunc sic. Illud est de ratione beatitudinis, quod est de ratione perfecte unionis. Sei utenpie horum acinum est de ratione perfecte unionis. Igitur utenpie est essentialiter de ratione beatitudinis. Major nota est. Sed minor proluatur sic. Ista unio, in qua consistit beatitudo, est unio quasi inlimalis, ut sicut anima unitur Deo, sic Deus uniatur ilisi animæ; non enim ego perfecte unior libi, nisi lu jæifecle uniaris mihi sicut ego unior tibi. Sed non [K>tesl esse mutua unio animæ ad Deum sicut ad objectum, nisi mediante actu utriusque potentiæ, scilicet intellectus el voluntatis. Igitur etc. Assumptum istud probatur. Quoniam per actum intellectus, sive per ipsam visionem, visum unitur videnti; non autem ccontra proprie. Per actum vero amoris, unitur amans ipsi amato; non autem ccontra proprie. El bine est quod consuevit ilici communiter quod inlelligere est motus rei ad animam, velle vero est mulus animæ ad res. Ex quo palet quod per actum intellectus et voluntatis iit ista unio mutua : quia per actum intellectus objectum unitur ipsi animæ; per actum autem voluntatis anima unitur ipsi objecto cognito. Ergo per actum intellectus unitur Deus animæ et trahitur quasi ad esse animæ, ut sit quasi quædam possessio ejus; per actum vero amoris unitur anima ipsi Deo el transformatur se intime in eum, ac per hoc esse animæ trahitur ad esse divinum, ut sil jxxsessio ipsius Dei. Et sic in utroque actu consistit perfecta unio quam dicit lieatitudo.

Quarto sic. Illa duo pertinent ad essentiam aliquid, quod non manet dempto quocumque eorum; nam ex hoc probatur quod materia et forma sunt de essentia compoeiti, nec est alia via ad probandum hoc, nisi per prædictain propositionem. Sed dempta quacumque harum operationum, sive illa quæ est intellectus, sive illa quæ est voluntatis, non manet essentia beatitudinis. Igitur etc. Major nota est. Sed minor proliatur. Tolle enim quod non videat Deum quis, jam non est lieatus: quia visio est tota merces, secundum Augustinum. Similiter tolle complacentiam el pone tristitiam, nullus dicet quod talis sit beatus.

(») bonilat. — lmina Pr

Quinto sic (ibidem, art. 5). In illo actu principaliter consistit beatitudo quam in quocumque alio, qui, secundum rectam rationem, est appetibilior omni alio. Hæc propositio non est de ratione enim beatitudinis est quod sit appetibilissimum inter omnia bona hominis, cum sit finis omnium actuum humanorum. Sed actus complacentia», secundum rectam rationem vel æstimationem, est appetibilior actu intellectus. Quod patet. Tum quia si consideratur beatus, utrum videat ut complacet, vel complacet ut videat, hoc secundum rectam rationem, statim iudicat recta ratione, quod magis videat ut complacet, quam contra complacet ut videat; si enim complaceret ut videret, non haberet actum amicitia», sed concupiscentia», sed si videre cupiat ut complacet, iste utique actus est rectus, non recurvus, et per consequens erit actus amicitia», in quo principaliter consistit beatitudo. Tum quia actui complacentia magis competit ferri in Deum propter se quam competat visioni; nam aliquis potest complacere in Deo propter Deum; non tamen dicitur videre Deum propter Deum; et consequenter complacentia videtur habere rationem ultimi, et non visio. Assumptum probatur. Quia si dicatur: Complacere in Deo propter ipsius bonitatem, bene utique redditur causa complacentia», puta bonitas Dei, quæ est cur ipsius complacentia, quæ apta nata est habere cur proprium. Sed si dicatur: Video divinitatem propter se, hic nulla causa nec cur redditur visionis; quia actus intellectus non est aptus habere proprie cur; unde non dicitur proprie video hoc propter hoc. Ex quo sequitur quod complacentia magis habet rationem ultimi quam ipsa visio, et est appetibilior quam ipsa visio.

Sexto sic. In illo actu magis consistit ratio beatitudinis, qui maxime decentius facit unionem hominis ad Deum. Sed actus complacentia» est huiusmodi. Igitur etc. Major patet. Quia beatitudo consistit in maiori bono non sibi, sed secundum rectam rationem et virtutem; quod patet; nam Aristoteles 9. *Ethicorum* (c. 8), dicit quod virtuosos exponens se morti propter civitatem, retinet sibi majus bonum, scilicet bonum rectæ rationis et virtutis, amittit tamen bonum proprium, sed facit quod decet, ut sic bonum secundum rectam rationem, et decens secundum virtutem sit bonum excellentius bono proprio, et illud quod magis decet habet rationem maioris boni; beatitudo autem consistit simpliciter in maiori bono; et sic in bono quod magis decet. Sic igitur patet major illa. Sed minor proluitur. Quia anima, uniendo se Deo per intimum amorem et complacentiam, facit illud quod magis est secundum rectam rationem, et quod magis decet, quam uniendo sibi Deum per actum visionis, ita quod amor magis facit unionem, quæ est secundum rectam rationem hominis ad Deum, quam unio quam facit actus intellectus. Quare etc. Assumptum patet: quia unio Dei ad hominem est secundum receptionem boni et pnu-

mii; unio autem hominis ad Deum maxime est secundum rectam rationem: ille enim actus est rectissimus, cuius oppositum est actus maxime indebitus et contra rectam rationem. Sed multo turpius est displicere de Deo, videndo Deum, quam complacere in eo, non videndo eum.

Septimo sic. Quia, secundum dicta sancti Thomæ, in via, actus voluntatis est nobilior actu intellectus, hac de causa. quia intelligere est motus rei ad animam, amor autem est motus animæ ad rem ipsam, et ideo quia anima nobilior est ipsa re, capit res nobilius esse in anima quam in re extra, eo quod trahitur quodammodo ad esse animæ; quando vero res extra est perfectior anima, res capit esse ignobilius quam sit in esse suo extra. Ex alia parte, quia actus voluntatis est motus animæ ad rem ipsam, si res ipsa sit perfectio, anima in actu voluntatis nobilitatur, quia trahitur ad aliquod esse nobilius se. Hinc est quod cum per actum voluntatis anima trahatur ad Deum, qui est superior incomparabiliter ipsa voluntate, concluditur quod ex tali actu trahitur ad esse divinum; ideo est nobilior actu intellectus quo Deus trahitur ad esse animæ. Cum igitur ita sit in patria, ridetur quod etiam ibi actus voluntatis respectu Dei sit nobilior actu intellectus respectu ejusdem. Hæc sunt argumenta Aureoli ubi supra.

II. Argumenta aliorum. — Arguitur sic ab aliis, ut ponit Geraldus de Carmelo in suo secundo quolibet, q. 12. Arguunt enim sic.

Primo. Ens, in quantum ens, est objectum intellectus; sed bonum, in quantum bonum, est objectum voluntatis: quia bonum est quod omnia appetunt I. *Ethicorum* (c. I). Datio autem boni est nobilior et perfectior quam ratio entis: tum quia ratio boni est ratio perfecti, non sic autem ratio entis: tum quia ratio boni est ratio ultimi finis; finis autem est causa causarum. Ergo voluntas nobilior est intellectu, ex quo sub nobiliori ratione respicit suum objectum, quam intellectus. — Hæc autem ratio aliter deducitur ab aliis. Objectum intellectus est verum secundum quod huiusmodi; voluntatis autem, bonum in quantum huiusmodi. Sed ratio boni est ratio ultimi finis; ratio autem veri est ratio alicujus particularis. Et ita fine nobilior est ratio boni quam ratio veri; et per consequens voluntas nobilior est intellectu. Igitur in ejus actu principaliter consistet beatitudo quam in actu intellectus.

Secundo sic arguunt. Voluntas respectu superiorum est nobilior intellectu, licet intellectus sit nobilior ea respectu inferiorum. Ergo voluntas est simpliciter nobilior intellectu. Antecedens patet per eos (pii tenent oppositum, scilicet intellectum esse simpliciter nobiliorem voluntate; ipsi enim concedunt quod voluntas, respectu superiorum, est nobilior intellectu; quod patet etiam in ratione: quia voluntas fertur ad res prout sunt in seipsis, sed intellectus

intelligit res ut sunt in ipso intellectu per earum species aut similitudines; res autem superiores intellectu et voluntate habent nobilius esse in seipsis quam in intellectu et voluntate, eo quod sunt superiores et nobiliores quam intellectus et voluntas: receptum enim est in recipiente per modum recipientis; unde eum intellectus et voluntas sint ignobiliores rebus superioribus, relinquitur quod res superiores sunt ignobilius in intellectu et voluntate quam in seipsis. Nobilius ergo est ferri ad res superiores, ut in seipsis, quam eas apprehendere, ut sunt in potentia apprehendente. Ergo respectu superiorum, nobilior est voluntas quam intellectus. Et sic patet antecedens. Sed promittitur consequentia. Nam quando conditio non est distrahens, tunc est bona consequentia a conditione simpliciter; verbi gratia: est homo vivens, ergo est homo; et, est homo currens, igitur est homo. Sed res superior non est conditio distrahens a nobilitate objecti respectu potentia, et precipue res superior, quæ est Deus. Ergo voluntas est nobilior respectu superiorum quam intellectus. Ergo est nobilior intellectu. Promittitur etiam consequentia secundum Philosophum qui dicit 10. *Ethicorum* (c. 7), quod optima est operatio quæ est respectu optimi objecti. Sed limitas potentiæ debet attendi secundum bonitatem actus, quia potentia refertur ad actum et perficitur per ipsum, ut dicitur 0. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Si ergo operatio dicitur simpliciter bona, quia respectu objecti optimi; ergo et potentia dicetur simpliciter bona respectu optimi objecti. Cum igitur voluntas sit nobilior respectu optimi objecti, scilicet Dei, Sequitur quod simpliciter sit nobilior intellectu; et per consequens quod in actu ejus, principalius consistat beatitudo, quam in actu intellectus.

Tertio arguunt sic. Illa perfectibilia sunt nobiliora, quorum perfectiones sunt nobiliores; ut patet per Eustratium in prolog. 0. *Ethicorum*. Sed aliquis habitus, qui est perfectio voluntatis, est nobilior quodunque habitu intellectus: hoc statim patet de charitate, per Apostolum qui, comparans charitatem ad fidem et spem, dicit, 1. Corinth. (c. 13, v. 13). *Major autem horum est charitas*. Ex quo sequitur quod charitas sit major sapientia et scientia ac omni dono intellectus, quia virtutes theologicæ sunt nobiliores donis Spiritus sancti, ut communiter dicitur; quod etiam videtur per hoc quod Apostolus, enumerati multis gratiis Spiritus sancti, 1. Corinth. 12, scilicet sermone, scientia, sapientia, prophetia, discretione spirituum, ac aliis multis, dicit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstrabo*. et loquitur ibidem de charitate, ut patet ibidem. Augustinus etiam dicit 15. *de Trinitate* (c. 18): *Natum est isto dono Dei excellentius*. Patet etiam hoc; quia Seraphim, qui est supremus ordo Angelorum, denominatur a charitale sive a charitatis excessu; Seraphim enim dicuntur ardentes, et incipientes, secundum Dionysium, 7 cap. cæ-

lestis *Hierarchies*, quod dicitur esse manifestum signum declarans quod charitas sit nobilissimum donum inter omnia dona quæ sunt in Angelis. Probatur ergo quod charitas est habitus nobilior quam quicumque habitus intellectus. Et cum nobilitas potentiæ sit secundum nobilitatem habituum, sequitur quod nobilior est voluntas quam intellectus, ac per hoc in ejus actu consistit principaliter beatitudo.

Quarto arguunt sic. Nobilioris potentiæ est nobilior actus. Sed voluntas est nobilior potentia quam intellectus. Ergo actus ejus est nobilior. Et consequenter principalius consistit beatitudo in actu voluntatis. Major patet. Minor probatur per hoc quod voluntas est domina in toto regno animæ, ut dicit Anselmus. Et Philosophus, 7. *Politie* (cap. 7), loquens de potentia qua diligimus, quæ est voluntas, dicit *quod principans et quod liberum a potentia hac existit omnibus*; et 9. *Metaphysicæ*; (1. c. 10), dicit quod appetitus determinat indifferentiam potentialium rationabilium, quæ sunt ad opposita; ubi sic habet littera Commentatoris: necesse est dominus verus sit alius, et dico quod appetitus hic est, aut voluntas. Item, ille dicitur bonus qui habet bonam voluntatem, non autem ille qui habet bonum intellectum. Ergo voluntas potentia est nobilior quam intellectus. Probata est ergo sufficienter minor. Sequitur ergo conclusio: quod in actu voluntatis principalius consistit beatitudo, quam in actu intellectus.

Quinto arguunt sic. Illa potentia quæ per suum actum magis unitur objecto, videtur esse nobilior alia quæ non sic unitur; et actus illius nobilior actu alterius. Sed voluntas per suum actum magis unitur objecto quod intellectus per suum. Igitur etc. Major videtur esse per se manifesta. Minor promittitur per hoc quod intellectus recipit in se similitudinem objecti, et attingitur quodammodo ab eo, sed non transformat se in objectum, nec immergit se in ipsum; voluntas autem transformat se in objectum, et immergit se in ipsum; non tantum enim voluntas terminatur ad suum objectum, ita quod extra maneat; immo voluntas transit in objectum et recipitur in ipsum, et fit quasi ipsum; unde lingotius, super secundo cap. *celestis Hierarchie*: Dilectio superveniens scientiæ major est intelligente, plus enim diligitur quam intelligitur; et infra: Nec dissimulare volens donec ad amatum perveniat, et adhuc amplius sitiens intrat in ipsum, et est cum ipso, et tam prope, ut si fieri possit, hoc idem sit quod ipse; non autem sic intellectus. Intellectum enim non habet esse in intellectu, nisi secundum rationem luminis diffundentis se in intellectu et disponentis intellectum, quemadmodum lumen diffundit se in nere, et est quædam dispositio ejus; volitum autem habet esse in voluntate secundum rationem fiamme convertentis in se voluntatem, quemadmodum flamma existens in aere convertit in se aerem; non

sic autem lumen existens in eo convertit illum in se. Patet ergo quod voluntas magis unitur objecto quam intellectus : quia magis se transfert in ipsum, et magis penetrat ad intima ejus, et in ipsum convertit, et fit ipsum ; intellectus non sic intrat, sed quasi foris stat. Igitur in actu voluntatis potius consistit beatitudo, quam in actu intellectus.

Sexto arguunt sic. Nam potentia intellectiva et artus ejus sunt priora origine quam voluntas et ejus actus. Sed quæ sunt origine et generatione priora sunt perfectione posteriora; ut patet ex 8. *Phytic.* (t. c. 58) et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13). Potentia ergo intellectiva et actus ejus sunt imperfectiora, «pam voluntas et ejus actus. Et sic beatitudo consistit principaliter in actu voluntatis, quam in actu intellectus.

Septimo arguunt sic. Potentia quæ est potior in merito, debet esse potior in premio; quia præmium debetur merito. Sed voluntas est potior in merito quam intellectus : quia charitas est potior in merendo quam quicumque habitus intellectus. Ergo voluntas est potior in premio, quam intellectus. Hoc autem premium est ipsa beatitudo et ultimus finis. Ergo.

Octavo arguunt sic. Cujus oppositum est pejus, ipsum est melius. Ista patet ex hoc quod dicitur 8. *Ethicorum* quod pessimum est contrarium optimo. Sed odium Dei videtur esse inter omnia pessimum. Ergo charitas, cui per se et directe opponitur odium Dei, est optimus habitus; et per consequens voluntas inter externas potentias est optima; ac per hoc actus ejus optimus; et sic in ipso consistit principaliter beatitudo quam in quocumque alio. — Confirmatur ratio per quamdam regulam Philosophi, positam secundo *Priorum* (cap. 28), versus finem, quæ talis est : Si sint duo opposita, (piorum unum est eligendum, reliquum fugiendum, et sint rursus alia duo opposita quorum unum est eligendum, reliquum fugiendum, si unum eligendum cum fugiendo opposito alteri eligendo sit magis eligendum (pam aliud eligendum cum fugiendo opposito primo eligendo, sequitur quod primum eligendum per se fit melius et magis eligendum. Sed exemplum Philosophi ibi videtur esse tale: velle concedere, nolle concedere; concedere, non concedere. Si ergo magis eligendum est velle concedere cum non concedere, (pam concedere cum nolle concedere, sequitur «puni velle concedere "ive agere »er se sit magis eligendum, quam concedere sive agere per se sumptum. Et licet exemplum sit salis patens, tamen potest adduci (poddam forte patentius; cles tale : videre et cæcum esse opuscula sunt, et unum est eligendum, scilicet videre, et reliquum fugiendum, scilicet cæcum esse ; similiter audire et surdum esse; et audire est eligendum, surdum esse est fugiendum Si ergo videre et surdum esse, est magis eligendum quam audire et cæcum esse, sequitur quod videre per se

sumptum sit melius quam audire per se sumptum. Ad propositum : videre Deum et ignorare ipsum opponuntur, et primum est eligendum, secundum est fugiendum. Et similiter amare Deum et odire ipsum opponuntur, et primum est eligendum, secundum est fugiendum. Sed amare Deum et ignorare Deum videtur esse melius et magis eligendum, quam videre Deum et odire eum. Ergo amare Deum per se sumptum videtur esse melius et eligibiliter, quam videre Deum: quod est probandum.

Nono arguunt sic. Cujus oppositum est pejus, ipsum est melius; ut jam probatum est. Sed oppositum charitatis pejus est quam oppositum divinæ visionis; quia malum culpæ opponitur charitati, scilicet peccatum mortale; malum vero pænæ opponitur visioni divinæ, scilicet carentia visionis; sed malum culpæ est pejus secundum omnes quam malum pænæ, quia Deus est actor mali pænæ, non autem mali culpa», et pæna infligitur, ut culpa viteatur. Ergo charitas et amor Dei est melior visione ejus; et sic actus voluntatis magis habet rationem beatitudinis et ultimi finis, quam actus intellectus.

Decimo arguunt sic. Pæna et præmium opponuntur. Sed afflictio quaelibet est maxime poenalis in quantum est contra voluntatem. Ergo præmiatio et remuneratio sive beatificatio erit maxime premiativa, consolativa et satiativa, quæ erit secundum voluntatem. In voluntate ergo essentialiter consistit præmium quam in intellectu.

Hæc argumenta recitat «lictus doctor.

III. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguitur contra eandem conclusionem pro quanto ibidem dicitur quod, inter actus voluntatis, præcipue pertinet ad beatitudinem delectatio in fine habito, licet ille actus non sit essentialiter beatificus.

Contra hoc arguit Aureolus 1. Sententiarum, dist. 1, q. 2, art. I, primo sic. Aliquis actus voluntatis est beatificus. Sed nullus potest esse beatificus nisi complacentia in Deo, et in illo quiescere et delectari. Si enim aliquis esset beatificus, aut ille est desiderium quo Deo optatur aliquid quod habet, et hoc esse non potest, cum desiderium non sit respectu habiti, sed habendi; aut est desiderium quo optatur Invitus Deum sibi, et hoc esse non potest, cum hoc sit concupiscibilitatis Deum diligere et Deum velle sibi, et per consequens non habet Deo pro objecto ultimo, sed seipsum cui vult Deum; aut erit delectatio, in qua complacet in Deo et in bono quod habet Deus, qua quidem complacentia formaliter quiescit et transformatur in eum, et in hoc utique verum est. Relinquitur ergo (puni delectatio et complacentia, qua beatus quiescit in Deo sit amor finitivus.

Secundo. Amor ille est beatificus et fruitio patriæ, qui est actus potissimus charitatis. Sed talis est complacentia ultimata in Deo. Ergo ultimata complacen-

tia et delectatio lieati est amor beatificus et fruitio beatorum.

Tertio. Ille actus quo ultimate Deus attingitur a creatura rationali est maxime beatificus; cum beatitudo sit ultimus finis. Sed complacere et delectari in Deo est actus attingens Deum immediate, et non visionem beatificam, aut aliquid creatum, et est actus ultimus circa Deum et secundum rectam rationem ultimo expectatur et desideratur; debet etiam beatus visionem Dei desiderare, ut ex hoc in bono divino magis valeat complacere et congaudere; unde non optat complacere in Deo, ut magis videat, quia esset amor concupiscentiae, sed optat videre, ut amplius complaceat et congaudeat de l>no divino. Ergo actus ille est maxime beatificus, ut videtur.

Quarto. Ille actus qui secundum suam rationem ad nullum alium actum ordinatur, sed solum ad objectum, habet rationem ultimi finis formalis, et per consequens actus beatifici, cum actus beatificus sit ultimus finis formalis, sicut objectum beatificum est ultimus finis objectalis. Sed complacere in Deo et in bono ejus ultimate, et propter se, est actus ex natura sua non ordinabilis ad alium actum, sed tantummodo ad objectum : interrogatus namque beatus quare vult complacere in Deo et in l>no ipsius, respondet quod propter ipsummet Deum, quoniam ita decet; interrogatus autem cur vellet videre Deum, nulli dubium quin responderet, quoniam in bono Dei magis posset complacere, cum etiam virtuosos velit videre felicem statum amici, ut congaudeat illi et complaceat in eo. Ergo evidenter apparet quod actus ille est summe beatificus et fruitivus.

Hæc sunt argumenta ejus in præsentī distinctione.

Quinto potest argui per dicta ejus ibidem et superi. *Sentent.*, ubi supra. Ista, inquit, positio defectus sui sumpsit initium, quia æstimat omnem delectationem ferri s>er habitionem rei et consequi operationem sicut pulchritudo sequitur et l>erlicil juventutem, nullamque delectationem immediate cadere siijer objectum ipsum. Hoc autem, inquit, non est verum. Est enim duplex delectatio. Una siquidem est summum bonum, in qua consistit felicitas; quæ transit directissime super Deum objective. Alia vero quæ non est principale bonum, sed perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, el oritur ex ipsa operatione; et hæc esi delectatio quæ transit super læatilicam visionem et habitionem Dei. In prima consistit essentialiter beatitudo, in secunda accidentaliter. In prima est vera fruitio, quæ est simplex actus, scilicet delectationis et complacentia»; secunda vero non est fruitio. Unde quia aliqui Doctores non potuerunt videre aliam delectationem, nisi illam quæ oritur ex visione divina, dixerunt quod beatitudo non potest essentialiter consistere in delectatione, nec Me principale bonum. Qui vero possunt concipere, dudi exfientia virtuosī amoris, quod complacere in Deo est quædam summa delectatio, de qua dicit

Propheta: *Delectare in Domino, et laetamini in Domino*, etc.; isti, inquit, faciliter possunt advertere quomodo delectatio sit principale bonum, et quomodo in eo beatitudo consistit.

Hæc sunt argumenta contra conclusiones, etc.

B. — SOLUTIONES

§ I. Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, et contra primam ejus partem, conceditur quod fruitio est nobilissima operatio voluntatis, et similiter quod amor potest dici principalissima operatio voluntatis; sed diversimode: nam amor est principium omnium affectionum; delectatio vero est finis earum. Unde sanctus Thomas primo *Contra Gent.*, c. 91, dicit: « Amore l>gaudium sunt principia omnium affectionum, amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis, » — Hæc ille. — Idem ponit, prima secundæ, q. 25, art. 2, dicens « quod secundum ordinem generationis amor pncedit desiderium, et desiderium delectationem; sed secundum ordinem intentionis est e contra: nam delectatio intenta causal desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ est quodammodo finis, sicut et ipsum l>inuī ». — Hæc ille. — Ex quo patet, quod fruitio, quæ est delectatio, est potior amore, cum sit finis amoris; ut etiam ipse manifeste dicit, prima secundæ, q. 34, art. 4, ad primum: « Amor, inquit, et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operationibus maxime habet rationem principii. » — Ibidem etiam ostendit, in illo articulo, quomodo delectationes appetitus intellectivi sunt regula moralis bonitatis et malitiæ, et secundum ipsas quis judicatur bonus vel malus, sicut ex fine sumitur regula, vel judicium in operationibus. Ex quibus satis patet quomodo delectatio est potior amore; licet amor sit principium omnium passionum, si loquamur de amore appetitus sensitivi; vel omnium actuum voluntatis, si loquamur de amore appetitus intellectivi, in quo amor non dicitur passio, sicut nec gaudium nec delectatio; ut probatur, prima secundæ, q. 22, art. 3, ad tertium.

Ad secundum dico, quod amor differt realiter a delectatione; ut dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 26, art. 1, ubi ponit, in solutione secundi, quod amor non dicitur esse limor, aut cupiditas, aut gaudium essentialiter, sed causaliter; et q. 29, art. 4, ubi ostendit quomodo sunt undecim passionēs specte differentes, sex quidem in concupiscibili, scilicet amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia; in irascibili autem quinque, scilicet spes, desperatio, timor, el audacia, et ira. Totidem autem actus specie differentes sunt in voluntate; sed actus

voluntatis non dicitur proprie passio, sed actus appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Idem ponit quoad distinctionem talium actuum vel passionum, 3. *Sentent*, dist. 26, q. 1, art. 3. — Tunc, cum dicit arguens, quod si delectatio differat ab amore, non se habet illa fruitio ad amorem sicut visio ad comprehensionem, conceditur quod non eodem modo se habent, quoad realem distinctionem aut indistinctionem absolutorum, sed bene se habent ista duo sicut illa duo quoad præsuppositionem vel sequelam. Sicut enim comprehensio sequitur visionem, ita fruitio amorem. Sei tamen comprehensio non addit supra visionem nisi respectum quemdam; comprehensio enim, secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 4, art. 3, ad 3^m, non est alia operatio præter visionem, sed est quædam habitudo ad finem habitum; ita quod non est alia operatio, sed est relatio fundata in operatione qua Deus habetur et tenetur præsens. Secus est de fruitione, vel delectatione, respectu amoris.

Ad tertium dicitur, primo, quod non est mens sancti Thomæ quin ad beatitudinem requiratur alia delectatio præter illam quæ habetur de Dei visione. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. 1 et 2, ostendit quomodo « duplex gaudium de Deo haberi potest : uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium est melius, quia procedit principaliter ex charitate (i) n. — Hæc sunt verba ejus, articulo primo, ad tertium. — Articulo autem tertio, ostendit quomodo utrumque gaudium erit plenum in futura beatitudine; ait enim sic : « Gaudium comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum. Est autem plena quies cum nihil restat de motu; unde tunc est gaudium plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis motus desiderii, quia adhuc restat quod Deo appropinquemus per gratiam. Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia erit Dei plena fruitio, in qua homo, obtinebit quicquid etiam circa alia desideravit, et ideo quiescit desiderium non solum quod desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum erit plenum et superplenum, quia plus obtinebunt, quam desiderare suffecerint. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non causatur in homine, sed potius homo intrat illud, secundum quod dicitur Matlh.(c.25,v.21): *Intra in gaudium Domini tui*.⁹ — Hæc ille. — Ex quibus videtur quod ad beatitudinem non soluti requiritur gaudium de habitatione Dei. quod ipse vocat quietem desiderii quo desiderabatur

Deus, immo etiam gaudium de ipso bono divino in se considerato, de quo dicit quod homo intrat in (a) illud gaudium.

Dico secundo, quod minor dicti argumenti est falsa. Ipsa enim delectatio quam fruitionem dicimus est quietatio tam in Deo quam in ejus visione, ut in sequentibus clarius apparebit.

(Ad illud Gregorii dicitur quod minor est falsa, nec pro primo valet : præsupponit enim aliquem amorem esse idem quod delectatio. — Item assumptum est falsum (6).)

Ad primum eorum quæ contra eandem conclusionem, et contra secundam ejus partem inducta sunt, dicitur quod responsio ibi data est sufficiens. Illam enim sententialiter ponit S. Thomas prima secundæ, q. 26, art. 2, ut fuit recitatum in probatione tertie conclusionis. Eandem etiam ponit, q. 23, art. 4, dicens : « Omne movens trahit ad se quodammodo patiens vel a se repellit. Et trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Primo dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve quod est sursum, dat lenitatem corpori genito, ut quam habet inclinationem et aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra proprium locum, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco cum pervenerit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, perquam movebatur ad locum. Et similiter est intelligendum de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem quasi virtutem repulsivam. Bonum igitur primo in potentia appetitiva causalitatem quendam inclinationem, seu aptitudinem, et innaturalitatem ad bonum; quod pertinet ad passionem amoris; cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum nondum sit habitum, dat ei motum ad consequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit (γ), bonum dat appetitui quendam quietationem in bono adepti; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium; cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quædam aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum, et respectu boni nondum habili est spes vel desperatio, respectu autem mali nondum incontinentis est timor et audacia, respectu autem boni jam adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui; sed ex malo jam incontinenti sequitur passio ira. » — Hæc ille. — Idem videtur 3. *Sentent*, dist. 26, q. 1, art. 3, et *ile Veritate*, q. 26, art. 4. Ex quibus patet respon-

(a) in. — Orn. Pr.

(6) a verbo *ad illud* usque ad *est falsum*. — Om. Pr.

(γ) *fuerit*. — *fuit* Pr.

(a) *charitate*. — *causalitatem* Pr.

rionem (s) superius datam fuisse bonam. Tunc ad improbatinnem ejus, negatur assumptum, scilicet quod amor praecedens desiderium est delectatio; ille siquidem amor non est delectatio, sed causa delectationis. Est tamen quædam complacentia. Quod enim sit complacentia, patet. Nam sanctus Thomas prima secundæ, q. 26, ari. 2, dicit « quod prima immutatio appetitus ad appetibile est amor, qui nihil aliud est quam complacentia ». — Hæc ille. — Non tamen sequitur quod ille amor, si est complacentia, quod sit delectatio. Non enim idem est complacentia et delectatio. El cum dicitur quod idem est dictu : delector in te, et diligo te, hoc negatur. Antequam enim bonum, quod amatur, habeatur vel sit presens, ut est possibile, amanti, non delectat, licet diligatur el placeat. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.* disL 27, q. 1, ari. 3, ad 2na, dicit : « Sciendum, inquit, quod quando amatum est presens realiter secundum quod est possibile, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis; quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est vis continuativa; et inde dicitur quod amor facit languere; quando autem est secundum aliquid presens et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod falsum ed illud quod arguens supponit, scilicet quod idem sit dictu : diligo te, vel complaceo in te, et delector in te; nam contingit in bono absenti complacere, non tamen delectari, ut dictum e>l. Sciendum tamen quod cum dicimus quod delectatio requirit presentiam amati, quod triplex est gradus delectationis, secundum quod triplex est (6) gradus presentiae, secundum sanctum Thomarn prima secundæ, q. 32, art. 3, ubi ait; < Delectatio causatur ex praesentia Ixmi convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid presens nobis dupliciter : uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout unum alteri realiter conjungitur vel actu vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est « onjunctio secundum rem quam secundum similitudinem quux est conjunctio cognitionis, item major e>t conjunctio rei in actu quam in potentia; ideo maxima delectatio est quæ iit Iu?y sensum qui requirit presentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est conjunctio delectabilis secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ halæt solam

conjunctionem apprehensionis. » — Hæc ille. — Ex quo jKitel quod complacens non delectat, nisi sit aliquo modo presens. Sciendum est etiam quod ad gaudium, aut ad delectationem similiter, non requiritur conjunctio boni, nul presentia appetibilis ad appetentem; sed sufficit hoc, vel presentia boni ad aliquid quod diligitur. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. I, dicit : e Gaudium ex amore causatur, vel propter presentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; el hoc secundum maxime perlinet ad amorem benevolentia», perquam aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit aliens. » — Hæc ille. — El sicut de gaudio, ita dicendum est de delectatione, cum omne gaudium sit delectatio, sed non econlni, ut ipse ponit prima secundæ, q. 31, art. 3.

Ad secundum negatur minor. Amor enim concupiscentiæ non est gaudium, nec delectatio, nec concupiscentia; sed causal desiderium, vel concupiscentiam, aut delectationem. Unde arguens in illa divisione (a) decipitur, credens quod amor concupiscentis sil concupiscentia, et amor amicitis sit amicitia : quod non est verum. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 26, art. 4, dicit quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiæ; cujus causam assignat : quia amor est passio vel actus, sed amicitia est habitus, ut dicitur 8. *Ethicorum* (cap. 5); habitus autem non potest esse para divisiva passionis vel actus. Concupiscentia etiam est alia passio ab ambre; et sic non potest dividere amorem. Sed ad intellectuni hujus divisionis, sciendum quod, sicut dicit sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles*, cap. 91 : < Cum aliæ operationes animæ sunt circa unum objectum tantum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod bonum aliququaliter nos habemus; amor autem æli quid alicui vult: hoc enim amare dicimur, cui aliquod lionum volumus, secundum praedictum modum; unde et ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, tied potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus; et ex hoc, ipsa per accidens, non proprie, dicuntur amari, d — Hæc ille. — Idem ponit prima secundæ, ubi slatiin dixi ' < Sicut, inquit, Philosophus dicit secundo *Rhetoricorum* (cap. i), amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in l>onum (piod quis vult alicui, scilicet sibi vel alteri, et in illud cui vult illud Ixmum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, hnlætur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui quis vult bonum, habetur amor amicitiae. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius : nam illud quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur

(i) *rerponiumem.* — *rationem* Pr.

(β) *irrvndum quod triplex at.* — Otn. Pr.

(i) *rfivtitOFif.* — *diffinitione* Pr.

amore concupiscentia», non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod idem motus amoris est amor concupiscentia respectu unius, et amor amicitia? respectu alterius; et similiter, quomodo amor concupiscentia non est concupiscentia, sed est amor rei quæ concupiscitur, non per actum amoris, sed alio actu distincto. Unde secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 30, art. 2 : < Amor, concupiscentia et delectatio sunt tres actus specie differentes propter diversam rationem objecti. Delectabile enim in quantum adaptat sibi appetitum et conformat quodammodo, causal amorem; in quantum veniens absens trahit ipsum ad se, causal concupiscentiam; in quantum vero præsens quietat in seipso, causal delectationem. » — Hæc ille.

Patet similiter ex prædictis, quod divisio illa amoris in amorem concupiscentiæ et amicitia non est divisio in diversos actus secundum rem, sed est divisio unius actus secundum diversos respectus ad duo objecta quæ respicit. Quod si dicatur: quomodo distinguas tu amorem concupiscentiæ a concupiscentia, omne enim quod concupiscitur amatur amore concupiscentia», et e contra, et sic videtur quod idem est amari amore concupiscentia», et desiderari, vel concupisci; dico quod minor falsa est. Nam amor concupiscentiæ, in quantum huiusmodi, est concupiscentia vel desiderium, in quantum huiusmodi, habent aliud et aliud objectum : nam amor concupiscentia non aspicit illud, respectu cuius dicitur concupiscentia (e), ut absens vel non habitum, nam pecunia habita et possessa, amatur amore concupiscentiæ, sed non desideratur nec concupiscitur, nam concupiscentia vel desiderium aspicit lionum ut absens; amor ergo concupiscentiæ aspicit bonum, ut est lionum alteri, et non ut est bonum in se solum. Sed desiderium aut concupiscentia aspicit bonum, ut absens est. Unde Damascenus dicit (*de Fide orthodoxa*, I, 2, c. 12): *Expectation bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiā*; et recitat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 2, nrg. 3. Et sic patet quod concupiscentia et amor concupiscentiæ habent diversa objecta. Amor enim concupiscentiæ abstrahit à præsentia et a futuro. Non autem concupiscentiarum feratur in non habitum et absens.— Et si dicas, cur amor respectu boni in alio dicitur amor concupiscentia?, dico quod concupiscentia dupliciter capitur : uno modo, prout est idem quod desiderium ; et tali concupiscentia non nominatur amor concupiscentiæ; alio modo, concupiscentia dicitur generaliter omnem motum voluntatis vel appetitus in illud quod est bonum alicui, præsertim toti composito; unde concupiscentia dicitur quasi simul concupiscentia, scilicet corporis et animæ: est enim concupiscentia, secundum Philosophum, primo *Rhetoricorum*, et recitat

sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 1, *appetitus delectabilis boni*, scilicet sensibilis, quod est bonum totius conjuncti ; et a tali concupiscentia nominatur amor concupiscentia». Ad hunc sensum exponit sanctus Thomas illud Augustini, 83. *Questionum* (q. 33): *Cupiditas est amor rerum trans-euntium*, prima secundæ, ubi dixi (q. 30, art. 2, ad 2um). Potest etiam aliter dici, quod amor, respectu illius quod est bonum alteri, dicitur amor concupiscentia», quia convenit cum concupiscentia et desiderio, in hoc quod amor concupiscentiæ et (a) concupiscentia est respectu illius quod est bonum alteri ; et in hoc differunt quia concupiscentia proprie dicta aspicit illud ut absens, amor autem concupiscentia? absolute; et propter ipsam concupiscentiam, talis amor, licet non sit concupiscentia, tamen dicitur amor concupiscentiæ.

Ad tertium negatur major. Nec probatio valet. Non enim est idem dictum : placibilis es mihi, et delectabilis es inibi; quia (6) multa placent (7) quæ non delectant, sed potius sunt causa tristitia», ut patuit in solutione primi.

Ad quartum negatur minor. Unire enim aliter convenit amori quam delectationi. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 25, art. 2, ad secundum : < Duplex, inquit, est unio amati ad amantem : una quidem realis, secundum conjunctionem (8) ad rem ipsam, et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem quæ sequitur desiderium ; alia est unio affectiva (t), scilicet secundum similitudinem et proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet similitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii. » — Hæc ille. — Similiter q. 28, art. 1, ad primum, dicit < quod delectatio requirit sicut causam, realiter unionem, scilicet præsentiam amati ad amantem; desiderium vero est in reali absentia amati; amor autem in absentia et in præsentia >. — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ipse amor unit formaliter, cum sit quædam unio; delectatio autem nec unit formaliter nec effective, sed effectus est unionis. Et sicut < dictum est de unione illa, dicendum est de aliis quæ arguens enumerat. Verum aliqua falsa ponit, scilicet quod amare est quiescere in amato; hoc enim falsum est, quia quies non attribuitur amori, sed delectationi. Transformatio similiter non attribuitur delectationi, sed amori. Male etiam assignat effectus amoris, et nullum voluntarie; effectus enim amoris sunt unio, inhæsiō, extasis, zelus, liquefactio, fruitio, fervor et languor, ut declarat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 28, ex dictis

(a) *et*. — *icti* Pr.

(8) *quia*. — *tipici* Pr.

(7) *placent*. — *placeant* Pr.

(t) *transformationem* — *commentatorem*. Pr.

(c) *affectiva*. — *effectiva* Pr.

(a) *concupiscentia*. — *amor concupiscenti* Pr.

Dionysii, et 3. *Sentent.* dist. 27, q. 1, art. 1, ubi etiam (ibid. art. 3, ad 2^m) dat differentiam inter unionem quineatlibuiluramori, et illam quæ attribuitur delectationi. < Amor enim vehementiore est delectatione, quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem ex re præsenti. illi conveniente; non est autem tanta conjunctio rei ad rem, quanta est appetitus ad appetibile, quin res adveniens, quæ delectationem causât, non coniungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est quasi conjunctio contactus; sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam; unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis, Unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa ra amata; delectatio autem, per participationem aliorum ab illo, secundum quod est realiter præsens. * — Hæc ille.

Ad quintum respondet sanctus Thomas, prima secundæ, q. 2(1, art. 1 (ad 2^m), dicens quod illa divisio amoris quam ponit Augustinus, l. i. *de Civitate Dei*. dividens amorem in lætiliam, cupiditatem et huiusmodi, est per causam et non per essentiam: « amor enim dicitur esse limor, cupiditas, gaudium, non quidem essentialiter, sed causaliter a. — Hæc ille. — Intendit autem quod amor est prima passio appetitus, et radix ac causa omnium affectionum, secundum quod ipse prolmt, prima parte q. 20, art. 1, et *Contra Gentiles*, libro primo, cap. 91, et 3. *Sentent.* dist. 27, q. 1, art. 3, et prima secunda», q. 28, art. 5, ubi dicit: « Si amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio; si autem fuerit absens, sequuntur aliæ duæ passionēs, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. » — Articulo etiam sequenti, ad secundum, dicit quod « ex amore causantur desiderium, tristitia, delectatio, et omnes aliæ passionēs. Unde omnis actio qua» procedit ex quacumque passione, procedit ex amore sicut ex prima causa >. — Hæc ille.

II. Ad argumenta aliorum. — Ad primum negatur major. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 23, art. 1: « Licet passionēs differant secundum activa quæ sunt passionum objecta animæ, tamen differentia actionum potest dupliciter attendi: uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi (a) in passionibus animæ «eundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit ad se patiens, vel a se

repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso: primo, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; secundo, dat ei moveri ad locum suum, si fuerit extra; tertio, dat ei quiescere in illo loco, » — Hæc ille. — Et consequenter ostendit quomodo bonum, quod habet virtutem attractivam in motibus appetitivis, tria causât in potentia appetitiva, scilicet amorem, delectationem et desiderium, et correspondet illis tribus quæ agens naturale causât in passo, vel generans in genito. Non igitur est plus inconveniens, quod idem objectum in eadem potentia causaret tres motus, plus quam quod ignis generans det suo genito levitatem, et motum sursum, et quietem in eodem loco; nam licet idem sit objectum secundum speciem rei, tamen habet diversam virtutem motivam, secundum quod proponitur absolute, ut bonum vel malum, et secundum quod proponitur ut præsens vel absens. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 2: « Diversitas, inquit, objecti potest attendi, vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti, quæ est secundum rei naturam, facit numeralem differentiam passionum et materiale. Sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passionēs specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens. Nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causât aruorem; in quantum vero absens attrahit ad se ipsum, causal concupiscentiam; in quantum vero præsens quietat in seipso, causât delectationem. » — Hæc ille.

Ad secundum patet solutio per idem. Non enim est inconveniens idem agens secundum naturam rei producere diversos effectus cum est multiplex secundum virtutem activam; cujusmodi est bonum diversimode apprehensum; illud enim est unum agens secundum naturam et speciem suam, sed est multiplex in ratione objecti. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 31, art. 3, ad primum, dicit sic:

Cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis jiertinel quodammodo ad diversitatem objecti, »

Ad tertium negatur minor. Non enim alium est tristitia, nec e contra. Nam odium et displicentia est respectu mali absolute considerati, sicut amor et complacentia sunt respectu boni absolute apprehensi; tristitia autem est respectu mali præsentis, sicut delectatio respectu boni præsentis.

Ad quartum negatur minor. Nam delectatio perficit operationem per modum finis, ut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 33, art. 4. Si au-

(a) *point* accipi. — (*Utivi point* Pr.

tem amor perficiat operationem, hoc erit mediante delectatione; vel si immediate, hoc erit >cr modum principii activi, ut probat sanctus Thomas, prima secundæ, <|. 28, art. 6, ubi probat quod omne agens, quodcumque sit illud, agit omnem actionem ex aliquo amore. Et sic patet quod non est simile de amore et delectatione. Unde proprie loquendo amor non perficit operationem, sed ipsam potius elicit; delectatio autem proprie perficit.

Ad quintum dicitur quod minor est falsa. Aliter enim differt dilectio a delectatione, quam via ab objecto in potentiam et via a potentia ad objectum. Differunt enim potius sicut differt levitas a quiete in locum sursum; sicut prius dictum fuit. Verumtamen utraque est motus quidam apiætus ab appetibili; ut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 31, art. I, ad secundum, ubi dicit: « Licet delectatio sit quædam quies appetitus considerata pnn-sentia objecti delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus, delectatio quidam motus est. » — Idem ponit de amore, q. 26, art. 2, ad tertium, ubi sic ait: « Amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili ut ei appetibile complacet. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod tam amor quam delectatio est immutatio appetitus ab appetibili, et neutrum dicit viam appetitus ad appetibile, ut argumentum assumit.

Ad sextum dicitur conformiter ad ea quæ dice-luantur ad quartum. Aliter enim unit delectatio cum delectabili, quam dilectio cum dilecto. Unde proprie loquendo, delectatio non est causa unionis, sed effectus; amor autem est causa et effectus unionis. Inde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 28, art. I, ad secundum, dicit: « Unio tripliciter se halæt ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis se amat; quantum vero ad amorem quo amat alia, est unio similitudinis. Quaxiam vero unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectionis; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitia», ut ad seipsuin; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est amoris effectus; et hæc est unio realis quam amans habet de re amata; et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris; ut enim Philosophus refert secundo *Politicie* (cap. 1), *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem, qua convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et colloquantur, et in aliis hujusmodi jungantur, p — Hæc ille.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum

Gregorii negatur antecedens (a) quoad primam partem. Nec valet probatio. Falsum enim est quod omne velle sil dilectio; sed solum velle illud est dilectio, vel amor, quod respicit bonum absolute, non ut pnsens, vel ut habendum. Similiter patet ex dictis in secunda conclusione, quod non omnis actus voluntatis est velle vel nolle: quia velle solum est respectu finis, si proprie sumatur.

Ad secundum negatur minor. Ad probationem dicitur quod complacentia dicitur esse quies voluntatis, non formaliter, sed causaliter: quia scilicet illud in quo complacemus per amorem causât quietem voluntatis, vel est natum causare quietem quæ est delectatio, juxta illud: Cum adest quod diligitur ut delectationem secum gerat necesse est. Unde illa auctoritas exponenda est illo modo quo dictum est de illa quæ adducta est hoc loco.

Ad tertium negatur antecedens (6). Nec valet prolatio. Non enim sequitur, si appetitus sciendi sit aliquid de genere amoris, quod sit essentialiter amor, sed effectus amoris; et illo modo intelligendum est quod omne velle est de genere amoris, scilicet vel essentialiter, vel causaliter.

Ad quartum negatur major. Non enim dicit Augustinus frui est amare, sed amore inhærere etc. per quod dat intelligere quod fruitio est inhæsiō et quies, consequens amorem sicut effectus suam causam.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem negatur utraque promissarum. Major quidem. Nam circumstantia non semper est relatio, iinmo potest esse aliquis actus, aut substantia, aut qualitas. Circumstantia enim actus non aliud est quam conditio quæ est extra substantiam actus humani, attingens tamen actum aliquo modo, sive illud sit locus, sive sit tempus, aut agens, aut finis, et hujusmodi, ut declarat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 7, per totum et 4. *Sentent*, dist. 16, q. 3, art. 1. Minor etiam est falsa. Non enim intentio finis est circumstantia, nisi æquivoce sumatur intentio pro line intento; ille enim est quandoque circumstantia, ut dicitur prima secundæ, q. 7, art. 3. ad tertium, ubi sic dicit: « Finis qui dat speciem actui non est circumstantia actus, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis non est circumstantia, sed si fortis agat propter liberationem civitatis vel populi christiani. » — Hæc ille. — Idem 4. *Sentent*, ubi supra. Et *de Malo*, q. 2, art. 6. Posito etiam quod intentio (inis esset circumstantia, cum hoc Staret quod erit actus et quid

(a) *antecedens*. — *major* Pr.

(C) *antecedent*. — *major* Pr.

absolutum, el non relatio, ul dictum est. Nec valet quod dicit arguensquod ly *cujus gratia* solum dical habitudinem vel relationem, immodicit actum appetitus, scilicet amorem cum online quodam, sicut est intentio, ut superius patuit.

Ad secundum dicitur quod intentio et electio non sunt idem actus secundum rem. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 12, art. 4, ad tertium, dicit : < Motus voluntatis, in quantum fertur in illud quod est ad finem prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis, qui fertur ad finem secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quia intentio finis potest esse, nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio. » — Hæc ille. — Ex quo jwitet quod, cum intentio possit esse, nondum determinatis illis quæ sunt ad finem, respectu quorum est electio, quod intentio possit esse nondum existente electione; nam electio non est de aliquo nisi facta determinatione et sententia de eligendis; nam, secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 13, art. 2, e electio est præceptio unius respectu plurium (i), quæ eligi possunt. » — El art. 3 dicit « quod electio sequitur sententiam vel iudicium quod est sicut conclusio in syllogismo operabilem. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod electio quandoque ftequitur intentionem; ac per hoc, non sunt idem actus. Conceditur tamen quod per utrumque illorum voluntas tendit tam in finem qnam in ea quæ sunt ad finem; sed electio incipit ab illis quæ sunt ad finem, intentio autem a fine, ut exemplificent sanctus Thomas, prima secundæ, q. 12, art. 4, ad 3^mn, comparans istos duos actus ascensui et descensui.

Ad tertium negatur minor. Non enim intentio est relatio, sed actus voluntatis consequens actum intellectus referentis et ordinantis, ut expressum fuit in quarta conclusione.

Sed contra hoc quod supponitur in solutione argumentorum, scilicet quod eodem actu voluntas quandoque feratur in finem et in illud quod est ad finem, arguit Gregorius (I. dial. 1, q. 1, art. 2, coud. 1) multipliciter.

Primo sic. Si aliquis vult finem actualiter et aliquid propter finem, volitio finis est causa volitionis ejus quod est ad finem : ergo nullo actu quo appetitur illud quod est ad finem propter finem, appetitur ipse finis. Consequentia est clara : quia nihil est causa sui. Antecedens plet : quia nihil aliud est A esse volitum propter B, quam A esse volitum quia B est volilum ; hoc vero non est aliud in nobis, quam volitionem ipsius B esse causam volitionis ipsius A. — Confirmatur. Quia omne propter quod aliud est volilum, est causa finalis illius. (Sansa autem finalis, secundum Philosophum ubicumque de ipsa loquitur, est cujus gratia, seu quod tantum

valet cujus amore aliquid fit. Ergo illud propter quod aliud est volitum, est cujus amore aliud volilum. Et sic amor finis est causa amoris ejus quod est ad finem. Non tamen in eodem genere causæ : quia amor finis non est causa finalis amoris ejus quod est ad finem, sed potius effectiva; partialis tamen. Ejus autem objectum est causa finalis objecti amoris, cujus ipse est causa effectiva. — Confirmatur secundo. Quia sicut conclusio dicitur nota esse propter principia, ita quod est ad finem dicitur volitum propter finem. Sed ideo pñeci.se conclusio dicitur esse nota propter principium, quia notitia principii dicitur esse causa notitiæ conclusionis; alioquin non plus ipsa esset cognita propter principium, quam e converso. Igitur etc. Et ideo quod est ad finem dicitur volilum propter finem, quia volitio finis est causa volitionis ejus quod est ad finem. — Confirmatur tertio. Quia cum dicitur A est volitum propter B, non solum significatur utrumque esse volitum; nam tunc similiter potest dici quod B est volilum propter A; sed ultra hoc denotatur aliqua causalitas ipsius B super volitionem ipsius A, qualis non denotatur, nec competit ipsi A super volitionem eamdem. Unde non dicitur quod A sit volilum propter A, sicut dicitur quod est volitum propter B. Non apprêt autem quod causalitas denotetur illi convenire, nisi quia ejus volitio est causa volitionis A. Unde, sicut dicebatur, non est aliud dictu A est volitum propter B, nisi quod A est volitum quia B est volitum.

Secundo. Si eodem actu quo appetitur illud quod est ad finem propter finem, appetitur etiam finis, sequitur quod quodcumque quis appetit actualiter aliquid propter finem, appetit actu ipsum finem. Et ulterius sequitur quod si propter multos fines subordinates appellit illud, simul actualiter appetat illos. Consequens est falsum, sicut probat experientia. Multoties enim appetit quis aliquid propter inultas fines de quibus actualiter non cogitat, et per consequens quos non vult actualiter. Consequentia nola est : quia omne illud cujus volitio est in appetitu, est actualiter volitum; nec oppositum est intelligibile, cum non sil aliud esse volilum aliqua volitione, quam illam volitionem esse volitionem ejus, vel si sit alia significatio utriusque dicti, una infert aliam et unum dictum aliud.

Tertio sic. Aliquis volens actualiter finem et eliam aliquid propter finem, potest desinere veil» finem non desinendo velle illud quod est ad finem; ergo non eridem volitione vult finem, qua vult illud quod est ad finem. Antecedens patet in quotidiana experientia. Frequenter enim accidit quod quis orat, vel aliquid aliud facit propter Deum, actualiter amans Deum, et postea desinit cogitare actualiter de Deo, continuans orationem suam actuali attentione circa eam. Antecellens probatur : quia cum aliquid desinit esse a nobis volitum, desinit in nobis esse

(a) plurium. — *alleriut plurium* Pr.

volitio ejus, ἡ ἰσότης nec aliqua ejus volitio remanet in nobis, alias illud remaneret volitum. Ergo volitio ejus quod est ad finem, non est volitio etiam ipsius finis. Si dicatur quod in illo casu, licet finis desinat esse volilus, non tamen desinit volitio ejus, hoc non valet. Tum primo quia si, stante volitione finis, latest finis non esse volilus et ipsi potest esse non volitio ejus; eadem ratione, ipsa manente, poterit non esse volilum illud quod est ad finem; et sic ipsa poterit esse, et nullius esse volitio; et iterum ijisa poterit esse volitio finis tantum, et volitio ejus quod est ad finem lanium; et iterum volitio utriusque; et |_{mt} consequens, aliquis]X)terit de novo velle postquam non voluit, et e contra non velle priusquam voluit, absque ulla mutatione suip voluntatis, quod est contra Augustinum 5. *de Trinitate*, cap. ult. ; et certe hoc non videtur possibile naturaliter. Tum secundo, quia tunc periret omnis via pmlmndi volitionem nostram esse aliam rem a voluntate nostra ; et sic posset dici quod voluntas nostra est sua volitio; sicut dicimus de voluntate divina ; quod est contra communem doctrinam Sanctorum et philosophorum.

Quarto. Si aliquis actus voluntatis existens circa illud quod est ad finem esset etiam circa finem, eadem ratione el quilibet; cum non sit potior ratio pro uno quam pro alio; et si sic, sequitur ulterius quod idem netus numero est velle et nolle; quod est absurdum. Consequentia |>atet : quia quis potest nolle furari propter Deum, seu odire furtum propter Deum. Si ergo talis nolitio est etiam Dei, aut est nolitio Dei, aut volitio Dei. Non primum, quia tunc esset odium Dei ; et sic quicumque nollet furari propter Doumodiret Deum, et per consequens peccaret, quod est falsum. Ergo est volitio Dei; et sic idem actus erit volitio et nolitio. Falsitas consequentis patet, quia pari ratione idem actus posset esse gaudium de uno el tristitia de alio, el desiderium unius el limor de alio, imino idem actus posset osse metus, desiderium, gaudium, tristitia respectu diversorum ; el iterum multo plus idem actus posset esso volitio hujus el illius el cujuslibet volibilis vel nolibilis, sufficere unus actus numero, sicut Deus unico velle vult quidquid vult. Sed pro certo hoc non potest concedi, nisi absurde.

Quinto. Arguit per Augustinum. 11 *de Trinitate*, cap. 6, ubi vult expresse, quod qui vult videra cicatricem, ul inde doceat vulnus fuisse, alio actu vult videre cicatricem, el alio actu vult illud ad quod ordinat visionem ; et idem dicit de illo qui vult stare in fenestra, ul inde videat transeuntes. Ex quibus concludit quod quandocumque aliquis vult aliquid propter aliud, alia volitione vult primum, et alia volitione vult secundum.

Ad primum istorum, negatur antecedens. Nec valet probatio. Non enim idem est dictu A est volitum

propter B, et A est volitum quia B est volitum, ad hunc sensum quem ponit arguens, scilicet quod volitio B est causa effectiva volitionis A. Sed conceditur quod idem est dictu A est volitum propter B, el quod A est volitum quia B est volitum, ad hunc sensum quod B est causa et ratio quod A sit volilum ; sicut color est causa quod substantia videatur ; non tamen visio coloris est causa visionis substantis, sic quod sint duæ visiones, una respectu coloris prae-cise, et alia subjecti pravise. Et hunc sensum aperit sanctus Thomas *de Veritate*, q. 22, art. 14, el expressius prima secund®, q. 12, art. 4, ubi sic ait : « Motus voluntatis infinomet in illud quod est ad finem potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas fertur in utrumque absolute et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem ; et sic unus et idem subjecto motus est voluntatis tendens in finem et in illud quod est ad finem. Cum enim dico: volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cujus ratio est : quia finis est ratio volendi illud quod est ad finem; idem autem actus cadit super objectum el super rationem objecti; sicut eadem visio est coloris et luminis. Et simile est de intellectu qui, si absolute principium et conclusionem considerat, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus tantum intellectus. » — Ilax ille in forma. — Ad primam confirmationem, dicitur eodem modo. Non enim sequitur : amore finis est volitum illud quod est ad finem ; ergo non eodem actu quis vult utrumque. Quia finis potest esse volitus dupliciter. Uno motio, absolute; el tale velle est causa amoris aut volitionis ejus quod est ad finem. Est postea volilus alio velle quo attingitur finis et illud quod est ad finem; et talis amor finis non est causa amoris ejus quod est ad finem, sed finis est ratio quod illud quod est ad finem tali volitione sit volitum; sicut color est causa quod lapis videatur. — Ad secundam confirmationem negatur minor. Non enim ideo conclusio dicitur nola propter principium, quia notitia hujus est causa notitiæ alterius; sed quia principium est ratio cognoscendi conclusionem. Dato etiam quod notitia principii absolute sumpti sit causa notitiæ conclusionis, cum hoc stat quod eodem actu potest utrumque cognosci, sicut dictum est de duplici volitione finis. — Ad tertiam confirmationem dicitur quod cum dicitur A est volitum propter B, non denotatur causalitas Bsuper volitionem; sed denotatur quod B est ratio quod A sit volitum; ista autem uuu multum differunt, ut dictum est.

Ad secundum argumentum dicitur concedendo consequentiam el consequens. Et ad irnproKitionem conse|uentis, dico, ut prius, quod respectu finis potest haberi duplex volitio, el similiter respectu ejus quod

est ad finem; et ideo quandoque volitio finis dicitur esse causa volitionis ejus quod est ad finem, et quandoque non, ut prius **pluit**. Similiter dico in proposito, quod licet aliquis possit velle illud quod est ad finem, ut est quædam res, volitione causata a volitione finis, ut est res quædam, et non velle actualiter finem, immo non cogitando pro tunc de fine, tamen impossibile est quod quis velit illud quod est ad finem propter finem in quantum hujusmodi, quin eodem actu velit finem, et quin actu cogitet de fine; nec aliqua experientia ostendit oppositum, licet experiamur bene aliquam volitionem ejus quod est ad finem, ut est quædam res, manere in nobis sine actuali consideratione finis; talis tamen volitio non dicitur esse ejus quod est ad finem propter finem actualiter, sed volitio ejus quod est ad finem causata ex desiderio finis, et ideo est volitum propter finem virtualiter.

Ad tertium dicitur quod antecedens est falsum. Dico enim quod licet aliquis desinat velle finem actualiter, (pii tamen non desinit velle illud quod est ad finem, tamen illa volitio ejus quod est ad finem, remanens post desitionem, non est volitum ejus quod est ad finem propter finem, sed ut est res quædam, licet illa volitio causata fuerit ex volitione finis; utrumque enim talium potest duplici volitione esse volitum, et cum desinit esse volitum una volitione, incipit esse volitum alia, præsertim illud quod est ad finem, quod primo erat volitum propter finem, (piando actualiter considerabatur de fine, et postea est volitum, solum ut quædam res, cessante consideratione finis.

Ad quartum conceditur quod idem actus potest esse velle respectu unius, et nolle respectu alterius; et negatur consequentia, qua infertur, quod prius ratione idem actus posset esse timor, desiderium, gaudium, tristitia, respectu diversorum, vel quod **est** volitio cuiuslibet volibilis; et causa est: quin licet aliquis actus possit ferri super duo objecta, quorum unum se habet ut materiale, aliud ut formale, cl ideo unum est ratio alteri quod attingatur a tali actu, sicut exemplificatum fuit de colore et substantia, de principio et conclusione, de fine et de illo quod est ad finem, non tamen est aliquis possibilis dari cadens super duo objecta, quantumcumque unum sit formale et aliud materiale, ita quod respectu unius sit desiderium et gaudium, et respectu alterius sit timor et tristitia: quia actu (i) habere tales (luas habitudines, quales dicunt gaudium et desiderium, vel timor et tristitia, implicat contradictionem, cum tales rationes repugnent; et consimiliter repugnaret alia combinatio qua diceretur, quod idem actus respectu unius objecti esset timor cl desiderium, vel timor et gaudium, cum timor sit de futuro malo, tristitia de præsentī malo, gaudium

de pnesenti hono. Similiter non omnia objecta sic se habent quod unum sit ratio volendi omnia alia; et sic non sequitur quod eodem actu quis possit velle omnia volibilia distincte et in particulari.

Ad quintum respondet sanctus Thomas, prima secundæ, ubi supra, q. 12, art. 4, ad 1^om, quod Augustinus xpīitur de volitione ejus quod est ad finem, ut est res quædam, et non ut ordinatur in finem.

§ III. — An ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM.

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quintam conclusionem dicitur quod solum concludunt contra opinionem Durandi (I. dist. 1, q. 2, art. 1, c. 3), jumentis quod principale et primum objectum fruitionis vim vel patriæ est ipsa visio beatifica, sed non concludunt contra sanctum Thoinam, ponentem quod eodem actu fruitionis beatus fruatur Deo, tanquam ultimo fine, et illa visione beatifica in quantum est habitio illius finis et consecutio ejusdem et est ultimus finis formalis et summum bonum formale creature; quælibet enim delectatio habet pro objecto non solum rem dilectam, quin immo aliquam operationem aut conjunctionem boni delectabilis ad se vel ad amicum. De primo quidem dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 32, art. 1, ad primum: « Ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum conjunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum, vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quoddam bonum, puta divitias, vel honorem, aut hujusmodi; quæ (videm non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita. Ut enim dicit Philosophus 2. *Politie*: *Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil aliud est, quam uti eis vel posse uti, et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.* » — Hæc ille. — Item ibidem, responsione principali, sic dicit: « Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrunque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio quædam operatio est; similiter autem bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione: ipsa enim operatio propria est quoddam bonum conveniens; unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem sequatur. » — Hæc ille. — Et hoc est de primo, scilicet quomodo delectatio aspiciat bonum dilectum et conjunctionem ejus ad diligentem. Quod autem quandoque delectatio aspiciat conjunctionem boni ad alium, scilicet ad amicum, patet per eum-

(a) aclu. — *actum* Pr.

dem ii» secundū «i'cundæ, q. 28, art. I, ubi dicît : « Gaudium ex amore causatur vol propter præsentialiā boni amati, vel propter hoc quod ipsi Immo amato proprium lionum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentii®, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente etiamsi sit absens. » — Hæc ille. — Et prima secundæ, q. 32, art. 5, ponit quod de operationibus et bonis aliorum gaudemus « in quantum æstirnantur ut bona nostra, propter vim amoris quæ facit æstimare amicum quasi eumdem sibi w. Et ut dicit ibidem, ad primum, bona opera aliorum, licet non sint nobis conjuncta secundum rem, tamen sunt nobis conjuncta per affectionem. Ex quibus omnibus patet quod numquam gaudet aliquis aut delectatur de aliquo bono, nisi in quantum illud est conjunctum sibi vel amico suo quem reputat quasi eumdem sibi; et per consequens omnis fruitio haliel pro objecto non solum bonum amatum, sed etiam habitationem illius vel conjunctionem; quod etiam patet ex predictis superius, ubi dicebatur quod bonum conveniens, absolute sumptum, non est idijectum delectationis, sed ut præsens aliquo modo.

Tunc, ad primum contra quintam conclusionem, concedo quod nullus actus voluntatis inhæreal alicui actui propter seipsum, nec etiam ipsi lieatific® visioni. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 1. quaestiuncula secunda : « Quando res habet extra se Unem, tunc oportet quod finis interior ad exteriorē ordinetur, ut sic exterior linis sit quasi linis ultimus, et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod visio beatifica, cum ordinetur ad Deum, non est inhaerendum illi propter se; et consequenter conceditur quod non est diligenda propter seipsam, ut principale objectum, nec fniendu in ea, ut ultimo fine simpliciter; sed non sequitur quin sit fruendum ea, ut est habitio objecti fruibilis et ultimi simpliciter linis; ita quod fruitio cadat super objectum et visionem objecti, et totale objectum sit uterque finis, scilicet finis intra et linis extra, licet in objecto illo principale sit Deus, minus principale visio Dei, nam sine illa impossibili est perfecte frui Deo, ita quod est conditio objecti perfecte delectantis, reddens ipsum perfectissime qiiielativm non ex parte objecti, sed ex parte potentiæ quæ summo bono non aliter perfecte coniungitur. Objectum epgo principale fruitionis est Deus ipse; visio autem ejus est conditio objecti fruibilis; et super utrumque cadit fruitio, sed principaliter et primario supra Deum, consequenter super beatificam visionem.

Ad secundum dicitur quod major est intelligendo de objecto fruitionis primario, cujusmodi est solus Deus, non autem de objecto fruitionis secundario, quod est quasi circumstantia vel conditio objecti fruibilis, scilicet habitio Dei per beatificam visionem. In

tali fniibili non ponitur spes a fniente, nec ponitur in eo finis lætitiæ, sicut in fine per se, et seorsum voluto ultimate, sed sicut in habitatione rei speratae ultimate, vel potius in illa simul ponitur spes cum Deo.

Ad tertium dicitur quod nulla creatura est fniibilis tanquā principale objectum fruitionis; sed nihil prohil>et creaturam esse fruibilem Unquam aliquid requisitum, sicut conditio objecti fruitionis, modo prædicto, non quidem requisita ex parte Dei, sed ex parte potenti®, cui sine visione objectum non est summe quietativum aut delectabile, licet in se Deus sit summe delectabilis, prasertim sibi in quo non differt objectum et visio objecti; et ita esset in nobis, si Deus posset esse nostra beatitudo formalis; tunc enim fruitio beatifica solum caderet supra Deum, quia ibi non differret bonum et habitio boni, sicut nunc.

Ad quartum similiter major est vera si intelligatur de principali et primano fruitionis objecto. Aliiter intellecta non conceditur.

Ad quintum dicitur quod tam fruitio vi® quam patri® in Deo principaliter consistit, sed secundario consistit in habitatione Dei, sine qua Deus non habet rationem objecti fruitionis perfect®.

Ad sextum dicitur quod in patria erit duplex delectatio vel gaudium de Deo, ut dictum est in solutione tertii contra tertiam conclusionem. Prima erit de Deo, ut est habitus a fruite. Secunda est de Deo in se, et de bono quod habet. Quæ illarum autem sit polior, dicendum videtur quod delectatio quæ est de bono divino in se considerato est melior in genere laudabilium. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. 1, ad tertium, dicit : < De Deo potest esse spirituale gaudium duplex : uno modo secundum (juod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium est melius, et procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, [M]r quam expectamus divini boni perfruitionem. » — Hæc ille. — In responsione etiam principali dicit primum gaudium maxime « pertinere ad amorem benevolentii®, >er quem aliquis gaudet de amico prospere se habente etiamsi sit absens . . — Ex quo patet quod primum gaudium, quod scilicet habetur de Deo, gaudendo quia ipse habet tale et tantum bonum, est laudabilius; et ita intelligit sanctus Thomas verba prædicta dicendo illud esse melius, et magis pertinere ad amorem benevolentii®. Gaudium vero quod habetur de Deo ut viso, videtur esse melius in genere honorabilium, et in genere pnemii et beatitudinis : tum quia tale gaudium immediate perficit essentialem beatitudinem, scilicet visionem beatificam, sicut decor perficit juventutem, non autem aliud; tum quia illud est perfecta quies omnium desideriorum præcedentium, non autem aliud gaudium, quia illud habetur in via, licet non

æque intensum aut perfectum, ubi tamen semper restat sitis; tum quia istud <«) de sui ratione non compatitur imperfectionem, aut miseriam, vel viam.

Ad septimum dicitur quod major bilbet veritatem, loquendo de fniibili principaliter et directe volito ultimate, non autem de fniibili per concomitantiam et runrequiritionem, cujusmodi est visio beatifica.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra quintam conclusionem dim qimd aliquam volilionem esse directe (6) volilionem sui pulsl dupliciter intelligi. Primo modo quod sil volitio -ni, et non alterius; el isto modo non conceditur. Alio modo, quia est volitio alieujus objecti prim ipalitr, el nihilominus sui, non autem alterius volitionis; et sic conceditur quod aliqua volitio est volitio sui, scii non solum, nec principaliter, sicut in proposito. Tunc nd argumentum «liro quod in proposito volitio (γ) causatur a notitia sui directa. El cum infertur quod nulla directa notitia causal objet tum suum, falsum est; ul plet generaliter in artificialibus, ubi forma artificialis pneronopta est causa domus. Si dicatur quod arguens intelligit de notitia intmbva, dico quod vocando notitiam mluitivam notitiam rei in π., de nulla re insensibili, cujusmodi est visio vel volitio, habemus in via notitiam intuitivam. In patria vero notitia intuitiva m|iectu creatura non causatura creatum cognita, sed |per influxum specierum, vel in Verbo. El sic non habetur quod notitia inluiliva semper causatur a re. Dico etiam quod ad directe volendum volilionem non ourlet illam intuitive videri, nec ad cognoscendum illo modo directe quo dictum est, oportet illam directe cognosci, sic quod tali cognitione solum illa volitio cognoscatur, sed sufficit ul cognoscatur sub ratione volilionis talis objecti.

Ad secundum dicitur quod sicut aliqua volitio esi directa volitio sui, ita eodem modo directionis aliqua nolilio potest esse directa nolilio sui, non quod solum sit nolitio sui, ul principaliter, sed alterius objecti principii ler, el sui secundario. Et ad icnpro talioncm consequentis, dico quod non oportet quod quælibet nolilio sit nolitio sui, sicut nec quiclibet volitio est volitio sui; sed sicut tunc volitio est volitio sui, cum volitio habet objectum aliquod principale, quod est ratio volendi se el alia ordinata ad ipsum, ila illa nolitio solum potest esse directe nolilio sui, quæ principaliter habet aliquod objectum, quod est ratio nolendi se et ordinata ad illud. Exemplum primi est Deus. Exemplum secundi, miseria, vel hujusmodi.

Ad tertium dico quoi Augustinus loquitur de voli-

(i) gaudium ad. Pr.

(C) Ubkumqne, in huc mponwione, habetur *directe*, </li-
r^eta, *directioni*, potui Pr. dülinclē, dūîincto, t/ufin-
rttanti.

(-) ro/ilio. — *nolitio* Pr

lione objecti, quod non objicitur ut ratio volendi aliud a se, nec est volitum in alio; secus est do volitione quam volumus propter objectum principale; illa enim est volila in alio. El ideo conceditur Augustino quod omnis directa volitio habet objectum aliud a se, licet possit esse cum hoc volitio sui secundario.

Ad quartum quod est Anselmi, conceditur quod volitio numeratur secundum numerum objectorum principaliter votitorum. Non autem aliter.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam CONCLUSIONEM

I. — Ad argumenta Aureoli. — Ad primum ionîpi sextam conclusionem dicitur quod pacatio et quietatio non est de essentia beatitudinis, sed consequensadeam. Unde sanctus Thomas, prima secumhe. q. 3, ari. 4. facit simile argumentum huic. Arguit enim : Beatitudo hominis in pace consistit, secundum Augustinum 19. *dc Civit. Dei*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Igitur etc. Ecco quod istud argumentum sententialiter simile est aigumento de quo nunc est sermo, ubi dicitur quod beatitudo est perfecta quielatio el satietas; el ideo visa solutione hujus, videtur solutio alterius. Dicit ergo sic sanctus Thomas : « Pax pertinet ad ultimum finem hominis, non quasi essentialiter sil ipsa beatitudo, sed quia anteceduntur el consequenter se habetad earn : anteceduntur quidem, in quantum jam remota sunt omnia perturbantia et impediencia a fine ultirno; consequenter vero, in quantum homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus suo desiderio quietato. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod pax, aut quietatio, vel satietas non sunt essentialiter beatitudo, sed prævia ad lieatitudinem, vel consequentia ad illam. Secundum enim quod ipse dicit, q. 4, ari. 3 : « Necesse est ista tria ad beatitudinem concurrere, scilicet visionem qme est perfecta cognitio intdligibilis finis, et delectationem vel fruitionem quæ importat quietationem amantis in amato, el comprehensionem quæ importat praesentiam finis. » Quæslione autem tertia, ari. 4, dicit : < Ad lieatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse lieatitudinis; aliud quod esi quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Essentia enim beatitudinis consistit in intellectu, sed ad voluntatem pertinet delectatio consequens beatitudinem. »

Ad secundum dicitur qiiod deficit in duobus. Primo : quia videtur falsum supponere, scilicet quod esse naturale hominis sil una totalitas resultans ex materia el forma; quod falsum est, quia esse hominis et esse anima· ñnlectiva cum sit subsistens est unum et idem, ul palet prima secundæ, q. 4, art 5, ad 2a". El ideo non plus esse totius hominis résultat ex duobus, quam esse animæ rationalis, immo anima rationalis recedens a corpore secum feri esse quod erat

per prius totius compositi ; secus «b» aliis formis quæ non subsistunt. Secundo deficit : quia dato quod non loquatur de esse naturali hominis, sed de ejus essentia, non oportet quod si illa resultet ex duobus, essentia beatitudinis resultet ex duobus quia beatitudo respicit principaliter et directe animam quæ est forma simplex, et non compositum resultans ex anima et corpore; quanquam beatitudo nimis redundet in corpus, secundum Augustinum in *Epistola ad Dioscorum*, et recitat sanctus Thomas prima secundæ, q. 4, art. 0: *Tam potenti, inquit, natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudinem redundet in inferiorem naturam ineorptionis vigor.*

Ad tertium diro quod perfectissima unio animæ ad objectum beatificum et e contra, non est de essentia beatitudinis; quia talis unio consistit in duplici actu, scilicet intellectus et voluntatis; de essentia enim beatitudinis est solum illa unio qua anima attingit Deum in se, hoc autem est peractum intellectus, et non per actum voluntatis. Conceditur tamen quod utroque unio perlinet ad beatitudinem. Unio quidem per artum intellectus est essentialiter beatitudo, quia per illam capitur Deus vel premium. Sed unio per actum voluntatis est consequens ad beatitudinem, et periciens primam unionem. Multa enim requiruntur ad beatitudinem, quæ non sunt de essentia beatitudinis. Nam secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 4, art. 5, perfectio corporis requiritur ad beatitudinem hominis omnimode perfectam, non tamen est de essentia beatitudinis. Sic in proposito videtur dicendum de unione animæ ad Deum peractum voluntatis.

Ad quartum dicitur quod si esset possibile quod anima videret Deum et non delectaretur aut diligere eum, tunc in illo casu anima haberet in se essentiam beatitudinis completam quantum ad suam speciem, non tamen quantum ad illa quæ beatitudinis essentiam consequuntur et eam perficiunt accidentaliter. Unde sanctus Thomas, prima secundæ q. 33, art. 4, dicit : « Delectatio perficit operationem per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur illud propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum complete superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus, 10. *Ethic.*, quod delectatio perficit operationem sicut quidam finis superveniens, in quantum super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quod importat quietationem appetitus in bono præsupposito. » — Hec ille. — Item tertio *Contra Gentiles*, c. 26, ostendit quomodo delectatio perficit operationem quod est beatitudo, dicens : « Aliquid est perfectio alicujus dupliciter uno modo, vel habentis jam speciem ; alio modo, ut perfectio ad speciem habendam. Sicut perfectio domus, habens jam speciem, est illud ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non

enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam illud quod ordinatur ad speciem constituentem, sicut principia (a) essentialia ipsius, quam illud quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodictica quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Delectatio autem est perfectio operationis consimilis perfectioni ordinatæ ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius circa operationem insistemus in qua delectamur. * — Hec ille. — Ex quibus patet quomodo delectatio beatifica perficit operationem, scilicet visionem lætificari, eodem modo quo pulchritudo perficit domum, et decor juventutem, quæ est perfectio accidentaliter, non faciens ad hoc quod res sit, sed ut convenientior sit. Ideo dato illo casu quem ponit arguens, si tamen sit possibilis, de quo non curo pro nunc, talis de quo loquitur esset lætatio quantum ad ea quod essentialiter beatitudo concernit, non autem esset perfecte lætatio : quia deficeret ei perfectio lætationem consequens et eam perficiens ac decorans. — Et prima secundæ, q. 4, art. 2, ad primum : « Delectatio est perfectio quædam concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in specie sua perfectam.

Ad quintum negatur minor. Et ad primam probationem dicitur quod beatus non refert visionem ad alium actum. Non enim vult videre Deum vel complacere nec propter aliquid aliud quam propter Deum : quia scilicet visio Dei est habitatio illius finis. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 4, art. 2, ad tertium : « Chantas, inquit, non querit bonum dilectum propter delectationem : sed hoc fit ei consequens, vel delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei vel finis, sed magis visio, per quam primo finis ei fit presens. » Et ibidem dicit : « Voluntas, inquit, non querit bonum propter quietationem ; sed ideo querit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus, » Tertio etiam *Contra Gentiles*, c. 26, ostendit quod sicut in ordine naturæ delectatio est propter operationem, quia operatio est bonum ejus, ita in ordine voluntatis et aliarum rerum. Item 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 4, quæstiuncula tertia, sic ait : « Felicitas et delectatio jam ipsam consequens non sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et irrefectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e contra, Philosophus insolutum reliquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem.

(a) principia. — principaliter Pr.

sicut et perfectiones secundum non sunt propter aliud, nisi propter sua imperfectihilia perficienda. Est autem delectatio quædam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, nulla delectatio est optimum, sed aliqua delectatio est aliquid optimi.» — Hæc ille. — Ad secundam probationem minoris principaliter intenta! dicitur quod tam visio quam gaudium de bono divino in se considerato fertur immediate in Deum; verumtamen gaudium illud habet cur quodammodo, non autem illo modo visio. Et ideo dicimus: gaudeo de bono Dei propter se, non autem dicimus: video hoc propter hoc; quia cum objectum voluntatis sit finis, vel ea quæ sunt ad finem in quantum huiusmodi, omnis actus voluntatis habet cur quod quærit de line qui est ratio diligendi; secus est de actibus intellectus. Sciendum tamen quod visio beatifica non habet cur proprie loquendo, sic quod possit quæri a beato: cur vis videre Deum; similiter nec gaudium illud de quo loquimur. Unde sanctus Thomas, 4. Sentent. dist. 49, q. 3, ari. 4, quaestiu- cula 3, ad 3, sic ait: « De illis ordinatis ad finem consuevimus quierere propter quid fiant, quæ fini non sunt conjuncta; de his vero quæ fini conjuncta sunt talis quaestio non iit: quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio est conjuncta operationi perfecta», quæ est finis; ideo non consuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. El præterea delectatio dicitur quietationem appetitus in aliquo; unde quærere quare aliquis velit delectari est idem quod quærero quare velit appetitum suum quietari; quoti idem est ac si quæreretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet nutem aliqua operatio sit finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in line; el inde est quod magis quierimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari. » — Hæc ille. — Palet igitur quod cum visio beatifica sit finis, non est quietivendum a linealo cur velit videre. Similiter cum illud gaudium sit conjunctum fini, non est quærendum cur velit gaudere. Et ideo nullus illorum actuum habet cur proprie; tamen quilibet eorum potest ordinari in Deum, et diligere propter Deum: quia finis intra ordinatur ad finem extra; el tamen visio ad nullum alium actum ordinatur; sed omnis actus voluntatis ordinatur aliquo modo ad actum visionis, sicut perfectio secunda ad primam. Licet enim beatus non referat objectum gaudii ad visionem, ita quod gaudeat de Deo propter visionem, tamen ipse refert gaudium ad visionem, ita quod vult hoc propter illud. Unquam perfectionem secundam propter primam, el tanquam aliquid requisitum ad bene esse beatitudinis propter beatitudinem. Nec ex hoc sequitur quod diligat Deum amore concupiscentiæ principaliter, sed quod gaudium illud diligit amore concupiscentiæ quia vult illud inesse sua» felicitati el concomitari eam. Secundum enim quod dicit sanctus Tho-

mas. prima secundæ, q. 4, art. 1, quadrupliciter requiritur aliquid ad beatitudinem, scilicet: vel sicut præambulum ot præparatorium ad eam; secundo modo sicut perficiens essentialiter eam; tertio modo sicut adjuvans; quarto modo sicut concomitans. Primo modo, rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem. Secundo modo, visio beatifica. Tertio modo, societas Sanctorum quodammodo requiritur ad beatitudinem, ut ipse dicit ibidem, art. 8, vel perfectio corporis quæ facit ad bene esse beatitudinis, ut ipse dicit ibidem, ari. 5. Quarto modo, requiritur delectatio consequens visionem, quæ prius dicta est. Et similiter dico quod gaudium de bono divino in se considerato requiritur ad beatitudinem primo modo, sicut el amor Dei perfectus, ut ipse dicit, articulis 1 el 4. Sciendum quod aliter potest dici ad prædicta quod visio beatifica potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte objecti, in quantum est habitio ultimi finis prima et principalis conjuncta ipsi Deo, sic quod simul sumatur illa visio et Deus; et sic omnis operatio creaturæ rationalis ordinatur ad visionem beatificam sicut ad Deum. Non enim sunt duo fines ultimi Dens et sua visio, sicut dicitur, prima secundæ, q. 11, ari. 3, ad tertium, ubi dicitur sic: « Finis dicitur dupliciter, scilicet ipsa res el adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus autem est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; beatitudo autem causata est adeptio huius finis. » — Hæc ibi sententialiter. — Secundo modo potest considerari beatitudo in quantum est quædam qualitas, et quædam creatura, et quoddam accidens creaturæ; et sic consideratur ex parte subjecti. El sic dicitur quod amor Dei, vel charitas, vel gaudium de Deo non ordinantur in illam visionem. El sic intelliguntur prædicta.

Ad sextum negatur major. Non enim oportet quod in illo consistat essentialiter beatitudo quod perfectius unit hominem Deo, vel decentius; sed sufficit quod tale unitivum sit perfectio consequens beatitudinem essentialem. Huiusmodi autem est actus voluntatis. Unde sanctus Thomas, 4. Sentent. dist. 49, q. 1, art. 1, quaestiu- cula secunda, ad quintum, sic ait: « Per affectum, inquit, perfectius coniungitur homo Deo quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum supervenit perfecta? conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit per intellectum. » — Hæc ille. — Tunc ad probationem majoris dicitur quod beatitudo consistit in majori bono secundum se, non autem in majori bono in ordine ad rationem rectam, vel quid extrinsecum. Actus autem intellectus est secundum se melior et nobilior actus quam actus voluntatis. Unde dico quod inter actus voluntatis ille dicitur melior el decentior qui est recte rationi conformior, sicut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 19, art. 3. Sed loquendo de actibus in generali, non

oportet ifiicxl ocus sunm bonitatem vel inelioritatem mcipiat ex conformitate ad rectam rationem, nisi solurn actus qui ð alterius potentiæ quarn intellectus; sed ille actus dicitur melior qui lialn t melius objectum, cæteris paribus, Actus autem intellectus habet nobilius objectum quam actus voluntatis, secundum quod probat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 66, ait. 3 : « Objectum, inquit, rationis nobilius est quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. » El sic patet quod majoris prolatio non procedit. Nec illud quodl dicitur de virtuoso juvat in proposito, ut patet per distinctionem faciam de bonitate actuum.

Ad septimum dicitur quoti non est simile de cognitione viæ et patriæ; nam in via Deus non capitur ab intellectu objet live per esentiam suam, ð< ð-lum þw aliquam speciem quæ imperfecte représentât Deum ; el ideo Deus nobilior est in seipso quam in intellectu viatorum. Sed in patria essentia divina non per speciem videbitur, sed ipsa immediate unietur intellectui beato ut forma intelligibilis ; el ideo idem esse habebit in intellectu el in seipsa, ac per hoc non nobiliori modo attingetur a voluntate quam recipiatur in intellectu; et consequenter actus voluntatis erit mimis nobilis quam actus intellectus, nam per actum intellectus anima recipiet in se divinam perfectionem, per actum autem voluntatis tendet in eam. Multo potius autem est habere in se perfectionem Dei quam tendere in eam, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 11, ubi sic dicit : « Perfectio el nobilitas intellectus et ejus actus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ijsvo intellectu consistat, cum secundum hoc intelligat actu, in quo tota ejus dignitas consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit in hoc quoti anima ordinatur ad aliquam rem nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se exislenlem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum peractum intellectus, qui est beatifica visio, habeatur Deus a vidente et sil intra videntem per essentiam non solum per similitudinem, non autem per actum voluntatis, sed solum comparetur el tendat in Deum quasi extra se positum, saltem voluntas non capit divinam perfectionem intra se, sequitur quod visio beatifica est absoluto el simpliciter nobilior quolibet actu voluntatis.

II. Ad argumenta aliorum. Ad primum negatur minor. Sive enim objectum (a) intellectus sil ens, sive verum, semper habet nobilius objectum quam voluntas, cujus objectum est bonum. Unde

(a) otijertuni. — bonum Pr.

sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 3, dicit sic : < Objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abslrnctius, tanto est secundum se nobilius et altius. El ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se el simpliciter intellectus sit alior et nobilior voluntate. » — Hæc ille. — Ista autem ratio eadem est cum illa quam assignat prima secundæ, q. 66. «pam in solutione ad sextum recitavi : quia (a) intellectus fertur in ipsam quidditatem rei, non autem voluntas, sed in individuum illius, cum feratur in rem secundum esse quod habet in se.

Ad secundum dicitur sicut ad septimum Aureoli.

Ad tertium dicitur quod in via charitas est nobilior quocumque habitu anima», et actus ejus praeeminet cuilibet actui cujuscumque potentiæ. Sed si loquamur de patria, tunc dicitur quod aliquis habitus intellectus est nobilior charitate, salice! lumen gloriæ; et hoc in attingendo objectum, non autem movendo. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 3, art. i, arguit sic : « Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sei nobilior operatio est dilectio Dei, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum 1. Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. & — Ecce argumentum suum.— Et respondet < Dicentium, inquit, quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo; sed cognitio est praevia dilectioni in attingendo : non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus 10. *de Trinitate* (c. 1). Et ideo finem intelligibilem primo attingimus per actum intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus. » — Hæc ille. — Item quarto *Sentent.* dist. 49, q. 1, art. I, quaestiuncula secunda, ad tertium, sic dicit : « Uharitas quæ pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris quæ sunt in via, quia ipsa est quæ ordinat omnes alias in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deo. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit ipsa substantia beatitudinis, sed inclinatio quædam in ipsam, sicut in statu viæ, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriæ. » — Har ille.

Ad qunrtum dicitur negando minorem. Intellectus est enim nobilior potentia quam voluntas, ut prolutum est in responsione ad septimum. Et ad primam prolationem, quæ est lær dictum Anselmi, dico quod ideo voluntas dicitur domina in toto rvigno aniline. quia praiæininet cæteris pMentiis in movendo lµ'v môdum enusæ efficientis. Et eodem modo intelligitur dictum Philosophi dicentis quod appetitus

(a) icilictl ad. Pr.

determinat indifferentiam etc. Et ex eadem causa dicitur bonus aliquis propter bonam voluntatem, quia scilicet movet omnes alias potentias animae ad bonum per tiKxliliii efficientis. Et hanc causam assignat sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 4, et *de Virtutibus*, q. i, art. 7, ad primum argumentum, et in inultis aliis locis. Sed ex nullo istorum sequitur voluntatem esse nobiliorem intellectu. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, c. 26, respondendo ad unam consimilem rationem, sic ait : e Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiore intellectu quasi ejus motivum, falsum esse manifestum est. Nam primo el per se intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum sdlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum, el sic desideratur a voluntate. Ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem pracedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut lionum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens dicitur movere ; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est linis voluntatis. Agens autem est posterior in movendo quam tinis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate, voluntatem vero per accidens intellectu. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium et sextum Aureoli dictum fuit. Illa enim immersio et jænetratio nihil est m respectu ad receptionem divinæ perfectionis quæ iit per actum intellectus quo divina essentia intellectui nostro unitur ut inlelligibilis forma, secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 12, art. 2, ad tertium, et quarto Sentent., dist. 49, q. 2, art. 1, quaestiuncula prima, et *de Veritate*, q. 8, art. I, et tertio *Contra Gentiles*, c. 51 el 52.

Akt sextum respondet sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 3, ad secundum, ubi sic ait : « Illud quod est prius in generatione et tempore solum, est imperfectius; quia m uno et eodem potentia pnecedit actum, el imperfectio perfectum. Sed illud quod est simpliciter prius, el secundum ñatura onlinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo, intellectus est prior voluntate, sin it motu in mobili el activum passivo; Ixmui enim intellectum movet voluntatem. » — Hæc ille.

Ad M'p'iIuuuŋi dicilur quod non oportet potentiam, quæ est potior in merito |x?r modum agentis et exequentis, ess.: |w>liorem in præmio jær modum primi attingentis; sed sufficit quod objectum ejus sil ipsa lieatitudo, et quod compleat perfectionem læatiludini accidentalem. Isto nindo autem se habet volun-

tas. Unde, sicut ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. I, art. I, quæstiuncula 2., < voluntati attribuitur prima habitudo ad finem secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima secundum quod in fine jam assecuto quietatur. » El hoc est salis rationabile, quia meritum consistit in agere, pne-mium vero in recipere, licet etiam sit ibi agere. Ideo intellectus cujus est recipere formas rerum, potior est in præmio.

Ad octavum respondet Geraldus de Carmelo ubi supra, a Dicendum, inquit, quod illa propositio, sdlicet cujus oppositum est pejus, ipsum est melius, videtur haliere multas instantias. Nam avaritia esi pejus vitium quam timiditas : quia pejus est a bonis discedere propter bonum exterius quam propter lk>nuni corporis, et pejus est subdi per appetitum bono exteriori quam bono corporis; el tamen liberalitas, cui opponitur avaritia, non est melior virtus quam fortitudo, sed potius e converso : quia virtuosius est persistere in buno virtutis usque ad mortem, sustinendo maximas pœnas, quam bene se habere circa dationem et acceptionem rerum exteriorum. Item superbia est maximum viliorum, utpote regina ornnium, cujus sunt duces capitalia vitia, ut patet per Gregorium 13. *Moralium* super illud Job : *Exhortationem ducum et ululatum exercitus*, et tamen humilitas n«n est maxima virtutum ; immo ea meliores sunt lres virtutes theologiae fides, spes, charitas, el aliquæ murales, sicut justitia et fortitudo, ut communiter ponitur. Dato tamen quod illud assumptum sit verum, scilicet quod illud est melius cujus oppositum est pejus, dici potest quod in proposito non potest lialiere veritatem. Cujus nitio est, quia defectus voluntatis includit defectum intellectus, el non semper e contra. In talibus autem nec illa regula tenet de octavo *Ethicorum*, scilicet quod phimum est contrarium optimo, nec etiam alia regula de secundo *Priorum* in alia ratione vel confirmatione adducta. Unde communiter expositores in secundo *Priorum* dicunt quod illa regula non tenet in illis, quorum unum dependet ab alio ; et ponunt exemplum de vivere el liene vivere. Nam bene vivere supponit vivere, el ab dependet, utpote sim» <pio esse non potest. Bene vivere autem melius est quam vivere tantum; el tamen male vivere, saltem pro misere vivere, non est pejus quam non vivere : (plia non vivo tollit totam vitam, male autem vivere non totam tollit, sed abjicit aliquid de perfectione ejus, n Ihcc sunt verlia ejus per qute respondet ad o< tavum et ad confirmationem ejus, el super ad nonum. — Quidquid sit de responsione ista qnm salis apparet prolxibilis, videtur dicendum ad octavum quod læne concludit quod charitas sit optima virtus et optimus habitus vi@, loquendo de habilibus virtutum, non includendo habitum qui est gratia; sed, hoc concesso, non habetur quod voluntas sit potentia nobilior intellectu, ut patet in responsione ad Septimum Aureoli

et nd tertium aliorum — Ad confirmationem dicitur quod regula Philosophi 8. *Ethicorum* tenet solum in muralibus, scilicet in eligendis et fugiendis moraliter, ut patet prima secundae, q. 78, ari. 4, ubi ostendit quomodo maxime virtuti opponitur maximum peccatum, loquendo de oppositione directa; nam, loquendo de oppositione indirecta, minus peccatum opponitur majori virtuti. Nota ibi. Idem *dr MaIo*, q. 2, art. 10. Non autem in aliis generaliter tenet, nisi facta additione illa quam dictus Doctor |M>nit. In proposito autem, videre et non videre Deum non sunt opposita moraliter. Regula autem secundi Priorum glosetur modo supradicto.

Ad nonum dicitur similiter quod odire Deum et diligere Deum sunt opposita, et virtus et vitium; non tamen videre Deum et non videre vel ignorare; et ideo regula non oportet quod teneat in talibus coordinationibus oppositis. Ut enim innuit sanctus Thomas, prima secundae, q. 73, art. 4, tunc pessimum opponitur optimo et e contra, quando malum habet suam fugibilitatem praecipue ex objecto opposito | ad bono eligibili. Sed quia odium Dei habet totam et praecipuam malitiam ex parte objecti, et similiter dilectio Dei habet principaliter suam lenitatem ex objecto suo; ideo ibi pessimo opponitur optimum. Sed | quia visio divina habet totam bonitatem ex objecto, ignorantia autem Dei non habet totam malitiam vel fugibilitatem ex objecto, sed etiam ex circumstantia personae quae debet eum cognoscere, et in hoc est tota sua perfectio, ideo non oportet quod non videro vel non cognoscere Deum sit aequale malum, sicut visio beatifica est bona. Et istud etiam latius declarat *de Malo*, ubi supra.

Ad decimum quod ultima consequentia non valet, scilicet premium est maxime secundum voluntatem, ergo | actus voluntatis: sed sequitur quod sit ejus objectum. Supra autem ostensum est quod nullus artus voluntatis est putissimum ejus objectum; immo artus alterius potentiae, ut est univocus objecto divino.

III. Ad alia argumenta Aureoli secundo loco inducta contra sextam conclusionem respondetur.

Ad primum quidem dicitur quod in falso fundatur, supponens quod aliquis actus voluntatis sit beatitudo. Si enim intendat quod aliquis actus voluntatis pertineat ad beatitudinem, licet non essentialiter, conceditur | sihi. Et tunc, cum dicit quod nullus est talis nisi artus complacentiae quam ipse vocat delectationem, dicitur quod nulli actus voluntatis | pertinent ad beatitudinem, licet nullus eorum sit essentialiter beatitudo. Ad beatitudinem enim exigitur dispositio et quasi praefamiliariter, amor finis ultimi; exigitur delectatio de Deo habito, quasi decorans et perficiens beatitudinem; exigitur delectatio de bono divino in se considerato, quasi concomi-

tans beatitudinem et faciens ad rectitudinem voluntatis, ut superius dicebatur.

Ad secundum dicendum quod laudabilior actus charitatis est complacentia, vel gaudium de bono divino in se considerato; sed honorabilior est delectatio quae immediate perficit beatificam visionem, scilicet gaudium de Deo habito, quod est fruitio beatifica. Et licet utrumque gaudium beatitudinem perficiat, tamen istud secundum est quietativum secundum rationem suae speciei, et non aliud. Beatitudo enim secundum Philosophum, primo *Ethicorum*, non est de numero laudabilium, sed potius de numero honorabilium.

Ad tertium negatur major. Non enim ille actus est beatificus essentialiter quo ultimate Deus attingitur, sed quo primo attingitur perfecte, et a quo alii habent quod ipsum | perfecte attingunt; cuiusmodi est visio divinae essentiae. Minor etiam includit nulla falsa. Primum, scilicet, quod beatus velit visionem beatificam propter gaudium consequens habitum de Deo; hoc enim falsum est, loquendo de actu visionis ex parte objecti. Sic enim loquendo, omnis alius actus, tam viae quam patriae, ordinatur ad visionem illam, sicut ad finem interiore quo | habetur finis extra se, cuius forte est, loquendo de visione ex parte subjecti habenti eam; sic enim non appetit beatus placere in Deo ut videat vel amplius videat, nec ordinatur ad dilectionem Dei | beatificam visionem. Secundum falsum est quod illud gaudium sit ultimo expectatione a creatura rationali. Hoc enim falsum est; nam nullus actus voluntatis habet rationem ultimi finis.

Ad quartum negatur minor. Omnis enim actus, propter | beatificam visionem, ordinatur in visionem beatificam sicut in finem, non quidem ut est beati sicut subjecti, sed ut est Dei sicut objecti. Visio enim et Deus non sunt duo fines, ut supra dictum est, sed unus finis. Quod sic intelligendum videtur. Deus enim in se consideratus, est finis rationalis creatura; sed ille finis non applicatur creatura rationali nisi per actum visionis. Ideo sicut actus humani ordinantur in Deum, sicut in finem gratia cuius, ita in visionem, sicut in finem quo. Illud autem quod dicit arguens de interrogatione facta beato, solutum est prius. Beatus enim non vult gaudere de bono divino propter visionem secundum se sumptam, sed ut est applicatio finis ad animam; et hoc est gaudere propter Deum visum, ut visus est. sic quod replicatio importet applicationem finis ex parte qua respicit objectum.

Ad quintum dicitur quod ductores quos improbat, melius viderunt distinctionem de duplici delectatione vel gaudio respectu Dei quam iste credat, ut patuit supra. Et ideo non erraverunt ex ignorantia illius, sicut iste somniavit, sed viderunt quod nullus actus voluntatis est ratio perfecte attingendi Deum; immo si | perferat attingat, hoc habet peractum intellectus. Solus etiam actus intellectus est ratio capiendi

divinam perfectionem sicuti est; actus autem voluntatis est ratio non rapiendi, sed intrandi in illam, juxta illud : *Intra in gaudium Domini tui.*

El hæc de quæstione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

ITUUM UTI SIT ACTUS voluntatis

terum juxta distinctionem eamdein quaeritur : Utrum uti sit actus voluntatis.

Et arguitur quod non. Nam secundum Augustinum 1. *ile Doctrina Christiana* (c. i), uti est illud quod venit (a) in usum nferre ad oblinendum aliud. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferred ordinare. Ergo uti est actus rationis et non voluntatis.

In oppositum arguitur per Augustinum 10. *dc Trinitate* (c. II) dicentem : *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit :

Prima conclusio : quod usus est netus voluntatis.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas priina secundæ, q. 16, art. I, ubi sic ait : « Usus alicujus rei importat applicationem illius rei alicuiam operationem ; unde operatio ad «piam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus; sicut equitare est usus equi, et percutere usus baculi. Ad operationem autem applicamus ipsa principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias aninue vel membra corporis, ut intellectum alicui intelligendum, et oculum ad videndum ; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ anirnæ, aut habitus potentiarum, aut organa, sicut membra corporis. Voluntas autem movet potentias animæ ad suos actus ; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium, qui operantur ad voluntatem a «pia moventur vel applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad

principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti : sicut ædificatio ædificatori. et non instrumentis ejus. Unde manifestum est quod uti est proprie actus voluntatis. ^o — Hæc ille. — Sciendum enim quod secundum Durandum (I. Sentent., dist. I, q. 3) differentia est inter uti et usum : nam usus nominat operationem ad quam res applicatur, sicut scindere, ad quod applicatur cultellus, est usus cultelli, et videre est usus oculi ; sed uti est applicare rem suo usui. Sic enim se videtur habere uti ad usum, sicut movere ad motum ; movere autem est causare motum ; ergo uti est causare usum. In hoc tamen est differentia <juo> movens dicitur causare motum, sive moveat naturaliter, sive libere; sed utens causal usum solum libere, El ideo Durandus concedit, et bene, quod usus potest esse subjective in potentia tam cognitiva, quam appetitiva, quam executive; sed uti solum est in voluntate subjective. El per hoc melius intelligitur <lictum> sancti Thomæ, scilicet quod uti solius est voluntatis; sed usus est cujuslibet potentiæ interdum, licet principaliter attribuatur voluntati, non semper sicut operatio, sed sicut motus vel actio, ubicumque sit subjective, tamen principaliter attribuitur motori. Verum lamen sanctus Thomas indifferenter quandoque utitur uno pro alio, sicut patet in sequentibus, vocando omnem usum uti et e contra.

Secunda conclusio est quod usus proprie sumptus non est nisi respectu eorum quæ sunt ad finem.

Hanc conclusionem probat ibidem ari. 3. a Uti, inquit, sicut dictum est, importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliquid, se habet in ratione ejus quod est ad finem. El ideo uti semper est eorum quæ sunt ad finem. Propter quod et ea quæ ad finem sunt accommoda proprie dicuntur utilia, et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo, simpliciter; alio modo, quoad aliquid. Cum enim finis quandoque dicatur res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est pecunia vel possessio pecuniæ; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res : non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ. Sed quoad hunc, pecuniæ adeptio est finis ultimus : non enim quæreret avarus pecuniam, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed in quantum reteri eam ad possessionem, dicitur ea uti. ^b — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod electio est netus voluntatis.

(i) tenir — *tenent* Pr.

Islam probât sanctus Thomas, pruna secundæ,

q. 13, art. I, « In nomine, inquit, electionis importatur aliquid pertinens ad intellectum, et illiquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus G. *Ethicorum* (c. 2), quod electio est *appetitu intellectivus, vel appetitivu intellectui*. Quandoquaque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod electio *mr/ur est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum sripsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem*. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum exerceat fortitudinis propter amorem Dei, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verum charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit et ordinal actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitiivæ suum objectum præsentat. Sic igitur actus ille (pio voluntas tendit in aliquid quod pro]o- nitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter vero rationis. In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam anima? ad bonum quod eligitur. Unde manifeste est actus appetitiivæ potentiæ. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod electio est respectu
cortim quæ sunt ad finem.

Istam probat eadem q., art. 3 : « Electio, inquit, sequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 89). Unde finis, in quantum hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet illud quod est unius demonstrationis vel etiam scientiæ? principium, esse conclusionem alterius demonstrationis et scientiæ; ita contingit illud quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliud sicut ad finem; et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis : unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ ; unde apud eum qui habet curam de salute

animæ, potest cadere sub electione esse sanum vel casa infirmum ; nam Apostolus dicit, secundæ Corinth. (c. 12, v. 10) : *Cum autem infirmor, tunc fortior sum et potens*. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod consensus est actus
voluntatis.

Istam ponit, q. 15, art. 1 < Consentire, inquit, importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod est cognitivus rerum præsentium : vis enim imaginativa apprehensiva est similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines. Intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et absentibus et præsentibus singularibus. Et quia actus appetitiivæ virtutis est quaedam inclinatio in rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitiivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. (c. I, v. 1), dicitur : *Sentit de Domino in bonitate*. Et secundum hoc consentire est actus appetitiivæ virtutis. » — Hæc ille. — Et art. 2, sic ait : « Consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus causa est, quia consensus importat applicationem appetitivum motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est motus appetitivus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est ejus qui habet in [potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate motum appetitivum; sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quædam, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non dicitur proprie consentire; sed solum natura rationalis quæ habet in sua potestate motum appetitivum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud. » — Hæc ille. — Similiter, art. 4, prolat quod consensus pertinet etiam in homine, non ad sensualitatem, sed ad voluntatem. « Finalis, inquit, sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de his judicare : quamdiu enim judicandum est quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare : quia de sensibilibus per rationem judicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad superiorem rationem. Et ideo quamdiu incertum sit an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis seu ton- tine. Finalis autem sententia est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas

includitur. > — Hæc ille. — Si autem loquamur de consensu in delectationem operis aut cogitationis, ad quem appetitum pertineant, dicit ibidem ad primum : 0 Quod consensus in delectationem operis pertinet ad rationem superiorem, sicut consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, in quantum consideratur ut quædam actio, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinata, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur; nam ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod consensus non est in intellectu nec sensualitate, sed in sola voluntate.

Sexta conclusio est quod consensus non est nisi eorum quæ sunt ad finem.

Istam probat, ibidem, art. 3, dicens : « Consensus nominat applicationem motus appetitivi ad aliquid pnestitens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem potest sumere apprehensionem finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, et deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter : unde applicatio appetitivi motus in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quæ sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de his consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad illud quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium pnesupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem pnesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii est proprie consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est (?) nisi de his quæ sunt ad finem. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod, respectu ejusdem objecti potentia? executive, usus semper sequitur electionem.

Istam prolii sanctus Thomas, prima secundæ, q. 16. art. 4, dicens : « Voluntas habet duplicem habitudinem ad volitum. Una quidem, secundum quod volitum est quodammodo in voluntate, per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionate ad ali-

ta) eit. — Om. Pr.

quem finem, dicuntur appetere illum finem naturaliter. Sic autem habere finem, et si imperfecte habere illum. Omne autem imperfectum tendit ad perfectionem. Et ideo omnis appetitus tam naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed illud quod est ad finem. Ultimum autem quod perlinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio : ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit illud quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad habitudinem secundam voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipitur usus secundum quod voluntas utitur potentia executive movendo ipsam. Sed quia voluntas quodammodo movet rationem, et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod et si ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus pncedit electionem, » — Hæc ille. — Et ibidem, ad primum : « Ipsam executionem operis pncedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad predictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem. »

Octava conclusio : Quod electio, quandoque differt realiter a consensu, quandoque solum ratione.

Hanc ponit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 15, art. 3, ad tertium, dicens : « Electio addit supra consensum, quamdam relationem respectu ejus cui aliquid pneligitur; et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentit; sed ex nullisquæ placent accipitur unum præeligendo. Sed si inveniantur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent. » — Hæc ille.

Nona conclusio est quod ante consensum pncedit consilium, et ante electionem pncedit consensus, et ante Imperium pncedit electio, et ante usum pcccedit Imperium.

Ista enim se habent in quodam ordine, si ad idem referantur de quo est consilium et electio et cetera, quod primum est consilium, secundum consensus, tertium electio, quartum imperium, quintum usus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima

secundæ, Quod enim consilium pravedat coiwnsum, patet per ipsum, q. 15, art. 3, ubi jionit quod in online agibilium primo est apprehensio finis, secundo appetitus finis, tertio consilium de hisquie sunt ad finem, quarto appetitus eoruin quæ sunt ad finem; et subdit quod α applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii est proprie consensus n. Ex quo patet quod consensus sequitur consilium. - Quod autem consensus præcedat electionem, patet ibidem, ad tertium, ubi dicit : « quod electio addit super consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid pneeligitur; et ideo j»ost consensum adhuc remanet electio, d — Hæc ille. — Quod autem electio pnedat imperium, et imperium précédât usum, ostendit, q. 17, art. 3, ad primum, dicens: « Non omnis actus voluntatis pnedat istum actum lationis qui est imperium ; sed aliquis pnedat, sciliret electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quæ est judicium lationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod habendum vel agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas incipit uti. exequendo imperium rationis: quandoque quidem, voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem, voluntas imperantis, cum aliquis imperat sibi. » — Hæc ille. — Et in responsione principali dicit : α quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, pnedat electionem; unde multo magis pnedat imperium. Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executive, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum artu quo quis utitur; non enim utitur quis baculo antequam aliquo modo per liaculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando est prius tempore. Uftde manifestum est quod imperium e>t prius quam usus, d — Hæc ille. — Item, prima secundæ, q. 16, art. 4, ad tertium : « Electio pnedat usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius pnccdal electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quoliliet actu voluntatis potest accipi consensus, electio et usus : ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, el (««nsenlit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. El semper isti actus ordinali ad illud quod prius est, sunt priores. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod quandoquumque circa idem consiliamur, el eligimus, el utimur, et imperamus, et consentimus, quod illa quinque habent ordinem supradii lum ; licet, respectu diversorum objectorum, illud quod in uno online est prius, in alio sit posterius. Ista enim quinque possunt assignari respectu cujuslibet quod est ad finem, sive sit actus, sive objectum. Si quæretur quid est consilium; respondet sanctus Thomas, prima secundæ.

q. 14, art. 5, quod consilium est actus intellectus, quo inquitur de agendis a nobis modo resolutorio, scilicet incipiendo a fine in futuro intento, quousque pervenitur ad illud quod statim agendum est. Quid autem sit imperare, respondet ibidem, q. 17, art. 1. quod imperare est essentialiter actus rationis, quo intellectus, in virtute voluntatis, movet aliquam jiotentinm, cum quadam intimatione denunciative. Unde talis artus explicatur perorationem imperativi modi, dicendo : Fac hoc. Non enim voluntas imperat, sed intellectus motus a voluntate : quia imperare est ordinare aliquem ad aliquid agendum; modo, ordinare est rationis, non voluntatis. Ex quibus concluditur quod, circa illud quod est ad finem, voluntas habet tres artus, intellectus autem duos. Tres primi : eligere, consentire et uti. Duo intellectus : consilium et imperium.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ I. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum, arguitur contra conclusionem».

Argumenta Aureoli. — Et quidem, contra primam arguit sic Aureolus, præsertim contra hoc quod ibidem dicitur, quod usus sumitur ab applicatione rei ad operationem. Arguit igitur contra hoc (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3).

Primo sic. Oppositarum differentiarum opposita» debent esse rationes, ut patet de congregativo et disgregativo, rationali et irrationali. Sed frui et uti sunt differenti@ divisivæ actuum voluntatis, ut Augustinus innuit (10. *de Trinitate*, cap. 10), et Magister in littera. Ratio autem fruitionis totaliter sistit intra voluntatem : dicit enim quietem voluntatis in aliquo. Ergo et uti totaliter sistet inlra voluntatem, dicendo rationem oppositam quieti voluntatis. Hæc autem ratio opposita non est nisi voluntatem ferri transitorie super aliquid, non quiescendo in illo. Ergo ratio usus non sumitur ab applicatione rei ad operationem, sed magis ex transitoria ratione super illud quod est ad finem, non quiescendo in eo.

Secundo sic. Si usus sumeretur ab applicatione rei ad operationem, illis rebus uti non posset quas applicare non valeret ad operationem. Sed certum est quod voluntas nostra non potest applicare coelum aut angelos ad suam operationem; et tamen |>olest uti cado et angelis et omni creato, secundum Augustinum (lib. 83 q., q. 30), dum fertur super illa in quodam transitu ad Deum. Ergo usus non sumitur ab applicatione rei ad operationem, sed magis ex transitoria

latione super eo quod est ad finem, non quiescendo io eo.

Tertio. Quia ratio quam significat nomen est difinitio sua, quarto *Metaphysics* (l.c. 28). Sed diffinitio usus, quam Magister ponit in littera, et Augustinus, primo *de Doctrina christiana* (cA) non facit mentionem de applicatione ad operationem, sed de relatione in finem, non quiescendo in eo quod est ad finem, sed transitorie se habendo, sicut patet de illa diffinitione : uti est quod in usum venit ad illud quod amatur oblinendum referre, si tamen amandum est. Hic quidem non fit mentio de applicatione rei ad operationem, sed tantum de relatione ejus quod venit ad intellectum, vel ad voluntatem, vel ad manum, vel quocumque modo in facultatem voluntatis, ad illud quod est amandum. Ergo idem quod prius.

Quarto. Dirigere in Deum omnia et deipsum et cuncta creata, est omnibus uti. Sed clarum est quod hoc non est applicare seipsum el omnia creata ad operationem aliquam, sed tantummodo dilectionem suam super omnia ferre super quodam transitu el in online ad Deum. Ergo applicatio ad operationem nihil facit ad usum.

Quinto. Quia ista est expressa intentio Augustini, primo *de Doctrina Christiana* (c. 4), cum ait : *Quomodo xi essemus peregrini, qui bene vivere nisi ia patria nostra non possemus, opus esset terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua (ruendum erat, pervenire valeremus: sic in hujus mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possumus, utendum est hoc mundo, ut invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur; hoc est, ut de corporalibus rebus et temporalibus spiritualia cl æterna capiantur.* — H.ec Augustinus. — Ex quibus palet quod non est aliud voluntatem uti rebus, quam per eas conscendere in Deum, el eas applicare in finem ; non autem applicare ad operationem.

§2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli.— Contra tertiam conclusionem similiter arguit (I. *Sentent.*, diet. 1, q. 2, ari. 3), probando quod directio et ordinatio, quæ est in actu electionis, non sit ab intellectu, sed a voluntate, a qua est substantia actus; cujus oppositum videtur innui in tertia conclusione. Arguit igitur.

Primo, sic. Cujus est actus, ejus est directio illius actus in finem; cum illa directio non sit nisi quidam ordo et quædam relatio fundata super actum; ibi est autem relatio ubi est fudamentum relationis; ibi namque est similitudo ubi est albedo subjective. Sed appetitus et motus ipsius in illud quod est ad finem est fundamentum onlinis in finem. Ergo vide-

tur quod directio motus appetilivi in finem sit ab ipso appetitu et voluntate.

Secundo. Nam, secundum sanctum Thomarn, intentio est actus voluntatis. Sed intentio non est aliud quam directio motus appetilivi in finem. Ergo hujusmodi directio non est actus rationis, sed voluntatis.

Tertio. Nullus actus aut potentia fertur super objectum materiale, nisi attingendo objectum formale. Sed ratio volendi illud quod est ad finem, quod est materialiter volilum, est ipse finis. Ergo voluntas, volendo illud quod est ad finem, attingit finem. Sed non aliter attingit quam dirigendo volitional) ejus quod est adJinein in ipsum finem. Igitur idem quod prius.

§ 3. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra sextam conclusionem similiter arguit (Ibid, ut supra),-probando quod consensus non dicit applicationem motus appetilivi ad determinationem consilii, sicut illa conclusio el sequentes innuere videntur.

Arguit ergo sic. Constat, inquit, quod incontinens dicitur passionibus consentire el sensualitati : agit enim ex consensu. Sed clarum est quod non applicat motum appetitus ad determinationem consilii ; immo magis ad passionem : movetur enim el agit contra rationem. Ergo non omnis consensus est applicatio voluntatis ad determinationem consilii. Nec valet si dicatur quod etiam in incontinente et passionale consilium determinat pro passione, ut Philosophus dicit (*TEthic.*, c.3). Hoc quidem non valet: non enim est ibi determinatio consilii, sed magis subversio per passionem. Unde magis dicitur ignorantia seu excæcatio vel ligamentum rationis quam consilium, sicut ibi Philosophus dicit, assimilando tales vinolentis el somnolentis.

B. — SOLUTIONES

5 i. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur negando minorem. Secundum enim supradicta, frui et uti non sunt differentia divisiv® per opposita ipsorum actuum voluntatis, præsertim ei intelligatur de oppositis immediatis : nec enim eligere, nec intendere, nec consentire sunt fniitiones aut usus. Tamen concedo quod inter usum et fruitionem est aliqua oppositio, eo modo «pio absolutum opjionitur, et quod importat absolutum, cum relatione. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima secunde, q. 16, art. 2, ad primum : < Fnii importat motum absolutum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad ali-quid in online ad alterum, d — Hæc ille. — Sed

isto modo oppositionis non solum usus opponitur fruitioni, sed electio: nam, secundum eundem. ibidem, art. 4. electio importat duas relationes, unam scilicet ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad illud cui pneligitur. Conceditur ergo quod inter usum et fruitionem talis est differentia, quod fruitio dicit actum voluntatis quiescentem in aliquo; usus autem, prout in voluntate, dicit lationem transitoriam super aliquid in quo non sistitur, sed ulterius tenditur. Licet autem usus vel uti sit talis actus voluntatis, quo scilicet appetitur illud quod est ad finem, referendo illud ad obtinendum finem; non tamen valet consequentia: ergo usus non sumitur ab applicatione rei etc. Qui enim applicat aliquid operationi, fertur in illud, non sistendo in eo, sed ad aliud referendo, scilicet ad opus. Similiter patet quod non oportet semper usum esse actum a voluntate elicitum, immo potest esse actus intellectus, et latest esse actus potentiæ executivæ; licet semper sit actus a voluntate elicitus vel imperatus; et consequenter non oportet quod, sicut fruitio semper est subjective in voluntate, ita et usus. Unde dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 16, art. I, ad tertium, quod non solum voluntas utitur, immo intellectus, et aliæ potentiæ executivæ mota» a voluntate; et recitat Augustinum in lib. 83. *Questionum* (q. 30) dicentem quod nos, judicando per rationem de omnibus causatis, utimur illis.

Ad secundum negatur minor. In quantum enim homo vult coelum propter aliquam operationem quam facit cadum vel movet, in tantum applicat cadum ad operationem per voluntatem et intellectum, licet non per potentiam exeecutivam. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent*, dist. t, q. 3, art. I, ad primum, dicit quod cado et Angelis < non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus, » Et in principali responsione dicit: < Quæcumque sunt bona non habent Iwnitatem, nisi in quantum accedunt ad divinam bonitatem. Unde oportet quod, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad divinam bonitatem. Omne autem quod bonuin est, a Deo est. Unde quæ a Deo non sunt, nec quærenda sunt, nec eis utendum est. Et ideo nullo peccato est utendum, quia peccatum non est a Deo. Penna autem est a Deo; et ideo pania utendum est, et ordinanda est ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem proprias infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter res mundi ab ipso sunt; et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod pnvbent subsidium vilæ nostræ ordinntæ in Deum. Similiter opera nostra, quæ mala non sunt, nb ipso sunt, et propter ipsum facienda; non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit quod in Deo

statuat finem suæ voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod omnia quæ facta sunt a Deo applicare possumus ad operationem per voluntatem nostram, aut intellectum, aut potentiam exeecutivam. Unde ipse intellectus conferens rem in finem utitur re, et applicat eam ad operationem. Et similiter voluntas, dum vult aliquid, per operationem illius rei applicat eam ad operationem.

Ad tertium dico quod, licet Augustinus non faciat expresse mentionem de applicatione rei ad operationem in diffinitione usus, tamen implicite facit. Cum enim dicit: Uti est illud quod in usum venit (a) referre ad obtinendum etc., dal intelligent quod illo utimur quod volumus, ut illo mediante obtineamus aliud quo fruendurn est; et ita tale volitum applicamus ad O|>erationem, scilicet ad obtentionem vel possessionem, ut large accipiatur operatio pro motu vel actione aut quolibet significato per modum actionis vel motus, sicut est possessio aut quietatio. Ut enim dictum est in prima conclusione, velle pecuniam ad possidendum, est uti pecunia, et applicare eam ad operationem vel aliquid per modum operationis.

Ad quartum negatur minor, ut palet ex dictis. Nam tam seipsum quam alia homo applicat ad habendum et oblinendum Deum. Illa autem obtentio operatio dicitur, eo modo quo in proposito loquimur de operatione.

Ad quintum dico quod illud! argumentum verberat arguentem. Nam si eo modo utimur mundo et in eo contentis, sicut navigantes utuntur vehiculis ad transfretandum, cum tales utendo vehiculis applicant ea ad operationem, sequitur quod uti nostrum est applicare res ad operationes.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quod procedit ex falso intellectu, ac si nos poneremus quod absoluta substantia actus electionis sit a voluntate, et relatio super illo actu fundata, sit a solo intellectu. Et ad hunc sensum arguit, qui tamen sanctum Thomam non intelligit. Cum enim dicit, prima secundæ, q. 13, art. I. quod illud quod est materiale in electione est voluntatis, formale autem est rationis, non intelligit in illo actu esse duo quidem, quorum unum sit a sola voluntate, et aliud a sola ratione producat, ut arguens male intelligit; sed quem sensum habeat in talibus locutionibus, exprimit *de Veritate*, q. 22, ari. 13, dicens: « Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere (6) vel agere: uno modo, secundum quod competit naturæ suæ; alio modo, secundum quod com-

(a) υβητι. — venerit Pr.

(β) motwv. — moveri Pr.

petit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis monet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphaera solis movetur motu proprio, qui spatio unius anni completur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua moveatur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam influxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi propria quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere et infrigidare; et habent alias ex impressione corporum cælestium, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, nisi presupposita actione superioris; tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum. Illa vero quæ competit ei ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed (a) in ordine ad aliud, sicut influere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna. Ratio autem et voluntas sunt potentie quædam operative ad invicem ordinatæ; et absolute considerando ratio est prior; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute, et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum præsupponatur actus rationis. Alium vero actum habet qui competit ei secundum quod rationis impressio relinquitur in voluntate. Cum enim proprium sit rationis conferre et ordinare, quomodocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo intendere est actus voluntatis, b — Hæc ille. — Ex quo patet quod sanctus Thomas non intendit quod in actu intentionis vel electionis sint aliqua duo quorum unum solum producat a voluntate; sed intendit quod voluntas ex natura sua absolute habet quod velit et intentionem producat, sed non habet ex se, imo ex hoc quod movetur ab intellectu, quod in actu suo sit collatio aut ordinatio unius ad aliud.

Ad secundum patet per idem; venit tamen minor est falsa, scilicet quod intentio sit directio, loquendo de directione activa. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad quartum, dicit: « Relatio activa in finem est rationis: ejus enim est referre in finem. Sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem; et sic potest esse etiam voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem » — Hæc ille. — Et loquitur de relatione, non

ut est habitudo, sed ut est actio vel passio; et similiter de directione. Ex quo patet quod dirigere ad intellectum pertinet; sed actum directum et relatum elicere est voluntatis, licet non absolute, sed ut est mota a ratione. Unde a voluntate effective est tam actus qui fundat relationem, quam relatio in eo fundata; sed voluntas non potest elicere actum qui fundat (a) relationem, nisi ut movetur a ratione.

Ad tertium similiter omnia conceduntur quousque dicit quod voluntas, volendo illud quod est ad finem, non attingit finem nisi dirigendo, etc. Illud enim negatur: voluntas quippe non dirigit, sed actum directum elicit et collativum alicujus in finem. Utenim dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 13, art. 2, ad tertium: « In omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit in signum ex motione sagittantis, ac si ipsa haberet rationem dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium humanorum ingeniorum quæ arte fiunt. » — Hæc ille. — Et q. 12, art. 1, ad tertium, dicit: « Voluntas non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. » Et q. 13, art. 1, ad primum, dicit: « Electio collationem importat præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod solus intellectus dirigit, sed voluntas actum conformem illi directioni elicit.

§ 3. — Ad argumenta contra sextam CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli contra sextam conclusionem negatur quod incontinens non applicet motum appetitivum ad determinationem consilii quamdiu habet actum voluntatis, licet consilium sit erroneum. Sicut enim ponit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 9, in responsione ad septimum argumentum: « In omni actu virtutis vel peccati est quædam deductio quasi syllogistica; tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus, et aliter continens quam incontinens. Temperatus secundum judicium rationis utitur syllogismo trium propositionum, sic syllogizans: Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio; igitur etc. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam, sic syllogizans: Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis; igitur etc. Similiter tam continens quam incontinens dupliciter movetur, secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in continente vincit judicium rationis, in incontinente vero concupiscentia. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum vel terminorum ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllo-

(i) Md. — Om. Pr.

(i) fundal. — fundaret Pr.

gizal : Nullum peccatum est faciendum, et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscenciæ, versatur in conio ejus quod omne delectabile est prosequendum; sed quin iudicium rationis in eo vincit, assumit sub primo Hoc est peccatum; et concludit : Ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscenciæ}, assumit sub secundo : Hoc est delectabile; et concludit : Igitur est faciendum, vel prosequendum. » — Hæc ille. — Eadem sententiam ponit secundo *Sentent.*, disl. 24. q. 3, ari. 3, et prima secunda, q. 77, ari. 2, ad 4. Ex quibus patet quod incontinens, dum consentit, applicat motum appetitivum ad determinationem sui, licet falsi, consilii. Intellego tamen dicta sancti Thomæ de peccante mortaliter, non solum ratione circumstantiæ, sed ratione mali volili; nam contingit, secundum eum, peccare mortaliter sine tali diversa syllogizatione, sicut patet de angelis et primo parente, ut alias videbitur latius.

Sed cum reprobatu ista responsio per arguentem, «plia in incontinente non est determinatio consilii, sed subversio etc., dico quod quamdiu incontinens per voluntatem consentit, licet ibi sit ligamentum rationis, in quantum ratio impeditur ne recte æstimet deeligibili et agibili in universali et particulari accidentaliter; tamen non sic est ligatus quin modo predicto syllogizet proponendo unam falsam universalem, quam suggerit passio, subsuinando unam particularem veram, ut dictum fuit; et hoc, si sit ibi aliquis consensus voluntatis. Nam secundum quod dicit sanctus Thomas, prima secunda, q. 10, art. 3 : « Immutatio hominis per passionem dupliciter Contingit. Uno modo, sic quod ratio totaliter ligetur, ita quod homo usum rationis non habeat; sicut contingit in illis qui propter iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem in corpore : hujusmodi enim passionibus non sine transmutatione corporali accidunt. Et de talibus est eadem ratio sicut de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum irascentis : in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntas. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet, quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid ex motu voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, voluntas non agit, si ratio sit totaliter absorpta a passione; et per consequens nec consentit. Omnis ergo consensus sequitur iudicium rationis sive recta, sive erronea; nec est aliter possibile fieri, secundum eum. Et in hoc secundus art. terminatur.

Ad rationem vero in oppositum palet responsio per predicta. Uti enim non est referre secundum essentiam, sed causaliter, aut effective : quia scilicet est actus voluntatis conformis actui rationis referenti aliquid in alterum etc.

QUÆSTIO III.

UTRUM ULTIMO FINE PER INTELLECTUM
APPREHENSO NEC^{XV} FRUATUR CREATA VOLUNTAS

ULTIMO circa primam distinctionem quaeritur : Utrum ultimo fine per intellectum apprehenso, necessario fruatur creata voluntas.

Et arguitur quod non. Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, secundum Augustinum, primo *Retractionum*. Ex quo colligitur quod si actus voluntatis est in potestate voluntatis mediate, multo plus immediate. Sed in potestate voluntatis est velle finem et non velle mediante intellectu : potest enim avertere intellectum a consideratione finis, «pro facto, non volet ipsum. Ergo, stante consideratione, poterit non velle, ut videtur.

In oppositum arguitur. Nam majorem appetibilitatem habet finis in sua totalitate acceptus quam aliqua pars ejus. Sed esse et vivere sunt partes integres ultimi finis; istas autem necessario appetuntur, juxta illud Philosophi 9. *Ethic*, (cap. 9) esse *et vivere est in omnibus eligibile et amabile*; et illud 3. *Politicae*, (c. 4) : *Quædam aliqua boni particula ad ipsum vivere: unde multa mala sustinent homines invitati ad vivere, tanquam existente in ipso quodam solatio et dulcedine naturali*. Ergo totus finis qui includit esse et vivere necessario appetitur.

In hac quæstione erunt duo articuli. Nam in primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : Quod voluntas necessario vult Unum ultimum apprehensum sub ratione sua universali.

Et est intellectus conclusionis quod non est in potestate voluntatis quod, stante apprehensione finis ultimi vel beatitudinis sub universali ratione optimi, ipsa voluntas nolit aut refugiat ultimum finem.

Ista conclusio probatur ex dictis sancti Thomæ multipliciter.

Prima ratio talis est. Sic se habet finis in agibilibus, sicut principia in speculabilibus. Et sic se habet intellectus in speculabilibus, quod de necessitate adhoret primis principiis, quamvis conclusionibus non necessario adhæreal. Ergo voluntas ultimo fini necessario adhoret, quamvis eis quæ sunt ad finem non necessario inhæreat. Hanc rationem

ponit sententialiter sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1. c. Necesse, inquit, est quod sicut intellectus ex necessitate inheret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat fini ultimo qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis ut principium in speculativis, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 89). Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » — Hæc ille.

Item de *Malo*, q. 3, art. 3, ubi sic ait: « Tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur: naturale est enim determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit primis principiis naturaliter nolis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam coherrentiam habent cum primis principiis naturaliter nolis, ex necessitate movent intellectum, sicut conclusiones demonstratæ et quando apparet quod si negantur oportet negari prima principia ex quibus de necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones quæ non necessariam coherrentiam habent cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur bis intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quæ necessario connectuntur primis principiis ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic igitur videtur esse circa voluntatem, quod voluntas ad nihil ex necessitate movetur, quod non appareat baliere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ naturaliter est volita. » — Hæc ille.

Sed ad hanc rationem dicit Aureolus (I. dist. 1, q. 3, art. 2), quod non concludit.

Primo. Quia potest reduci ad oppositum sic arguendo. Sicut se habet principium in speculabilibus, sic habet se finis in agilibus. Sed sic se habet principium speculabile respectu intellectus, quod non solum universalissimum principium de quolibet esse vel non esse necessitat intellectum; immo quodlibet particulare principium perse notum, Sicut patet in mathematicis. Ergo sic se habet finis respectu voluntatis, quod non solum finis universalisimus. Et ultimus necessitabit voluntatem; immo etiam quilibet finis particularis. Honor autem et voluptas et scientia sunt per se bona appetibilia et fines (i), ut patet primo *Ethicorum*. Ergo, apprehendo honore aut voluptate, necessario voluntas complacebit et desiderabit, si ratio pro conclusione sit bona. — Confirmatur. Quia Philosophus se-

eundo *Physicorum* (t. c. 89) non loquitur de principiis universalissimis nec de fine ultimo, sed de quolibet principio et de quolibet fine; de quo manifeste patet quod non movet necessario voluntatem, alias humilis non contemneret honores, nec temperans voluptates.

Secundo. Quia quodcumque ex una similitudine reperta inter aliqua arguitur omnis similitudo inter illa, est fallacia consequentis. Sed Philosophus et Commentator assimilant principia fini, 2 *Physic.* (t. c. 89) in online ad conclusiones et ea quæ sunt ad finem, dicendo quoti quemadmodum si principia sunt, conclusiones sunt, eodem modo si finis est, ea quæ sunt ad finem sunt vel erunt; volens ex hoc concludere quod non est in eis necessitas simpliciter, sed conditionata, ut patet ibidem. Ergo concludens ex hoc necessitatem simpliciter, committit fallaciam consequentis. — Hæc ille.

Ista responsio non infringit rationem prædictam, nec reductio usquequaque procedit. Cum enim sanctus Thomas ponit illam maximam scilicet: Sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis etc., non solum intelligit de principio illo universalissimo: De quolibet esse vel non esse etc.; immo de quolibet principio indemonstrabili intendit quod, sicut se habet tale principium per se notum et indemonstrabile a priori in speculabilibus, sic se habet finis qui non est propter aliud appetibilis in agilibus; et non intendit loqui de finibus qui ad alios fines ulterius ordinantur et sunt propter alios appetibiles. Modum constat quod, loquendo de tali fine, clara est illa maxima, et optime probat conclusionem. Sed arguens in sua reductione eam male accipit; et consequenter male subsumit; quia sanctus Thomas solum facit comparisonem inter principium indemonstrabile et finem non ordinabilem in aliud. — Confirmatio iterum non valet. Dico enim quod Philosophus secundo *Physicorum* (t. c. 89) loquitur de quolibet fine et de quolibet principio, scilicet quod eodem modo se habet principium in speculabilibus sicut finis in agilibus, quantum ad hoc quod principium intellectus assentit propter se, si accipiat ut principium, et ita fini, ut finis est, voluntas adhæret propter se. Et sicut principio indemonstrabili intellectus non potest dissentire, ita nec a fine irreferibili voluntas potest resilire. Sicut autem principiis non per se notis nec indemonstrabilibus intellectus non necessario assentit, ita nec finem ad aliud ordinabilem voluntas necessario vult. Et ita finis et principium proportionatim accepta, semper eodem modo se habent.

Illud nolum quod secundo arguit non valet. Non enim est fallacia consequentis in argumento nostro, nec nos ex una similitudine reperta inter principium et finem inferimus quamlibet. Licet enim Philosophus secundo *Physicorum* (t. c. 89), postquam dixerat quod sicut se habet finis in agilibus

G. t. vnt per *tf* apprhbilta *ft* #... — *qtix* eunt per *if* appftibiha et bona *qurdaoi* l'r.

sic se habet principium in speculabilibus, statim applicet illud maximam ad illam similitudinem quā arguens recitat; tamen non solum illa similitudo de qua Aristoteles ibi loquitur est inter finem et principium» sed etiam illa de qua loquimur in argumento, ut patet 7. *Ethicorum*, c. 8. ubi dicit Aristoteles: in *actionibus autem quod cuius gratia est principium, sicut in mathematicis suppositiones*; et ibidem statim dat similitudinem ex qua arguimus in proposito. Dicit enim quod sicut in mathematica suppositiones non docentur per rationem, sed per quamdam vii tutem naturalem eisdem assentitur; ita est de finibus in materia moralium, quod appetitus finis non est per doctrinam sed per naturam, loquendo de fine in generali, vel per assuefactionem loquendo de recto fine in particulari. Et sic patet quod arguentis obiectio non procedit.

Unda ratio principalis pro eadem prima conclusionem talis est: Omnis motus reducitur ad aliquod immobile, sicut patet de motibus animalium: animal enim non moveretur nisi alicui immobili inniteretur. Sed voluntas movetur ad diversa objecta, et habet se mobiliter ad ea et contingenter. Ergo necesse est quod in aliquo objecto immobiliter figatur. Illud autem non potest esse nisi ultimus finis. Ergo ultimum finem de necessitate vult. Istam rationem ponit sententialiter sanctus Thomas, prima parte, ubi recitavi; in qua recitatione etiam medium huius rationis lactum fuit in fine. Idem medium tangit de *Veritate*, q. 16, art. 2, ubi ait: « Natura in omnibus operibus suis finem intendit, et conservationem eorum quod per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus nature operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia. *Principia enim manere oportet*, ut dicitur primo *Physicorum* (t. c. 50): non enim posset esse firmitas vel certitudo in his quod sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita; et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Indo est etiam quod omnis speculativa cognitio derivatura!) aliqua certissima cognitione circa quam erroresse non potest, quod est cognitio primorum principiorum universalium, ad quod omnia alia cognita examinantur, et ex quibus omne verum apprehenditur, et omne falsum respuitur; in quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, requiritur esse aliquod principium permanens quod habeat rectitudinem immutabilem, ad quod omnia opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat; et hæc est synderesis. » — Hæc ille. — Sicut autem ponit circa intellectum, ita habet (Minere circa voluntatem; praesertim quia, secundum eum et Philosophum, ita se habet finis agibilium respectu bonitatis, sicut principium spe-

culabilium respectu intellectus, ut prius patuit. Eodem autem medio utitur in multis aliis locis ad idem propositum confirmandum.

Ad hanc rationem dicit Aureolus quod non valet, quia potest reduci ad oppositum sic arguendo: Omnis motus reducitur ad aliquod immobile; sed voluntas desiderans propter se sanitatem movetur ad potentiam; ergo in illa motione requiritur aliquid immobile reperiri. Sed hoc est falsum: quia voluntas nec immobilizatur in desiderio sanitatis, nec in desiderio potentiae quiescit. Ergo non est verum quod omnis motus voluntatis reducatur ad aliquid, in quo voluntas immobiliter quietetur. Nec valet si dicatur quod in appetitu potentiae propter sanitatem non oportet poni aliquid immobile, quia appetitus sanitatis est propter felicitatem. Non valet, inquam: quia Philosophus dicit, primo *Metaphysicæ*, quod scire appetitur propter se, esto quod nullum aliud bonum debeat evenire. Manifestum autem hoc sensum delectatio. Ergo in isto motu necessario, quo quis appetit aliquid propter scire aut propter videre, non occurrit obiectum aliquod cui voluntas inhæreat immobiliter et de necessitate. — Praeterea. Ideo animalia non moventur nisi alicui immobili innituntur, quia moventur per impulsione; pars autem impellens partem aliam necesse est ut figatur. Sed voluntas non movetur per impulsione, sed per propriam libertatem. Ergo non indiget aliquo immobili. — Hæc ille.

Sed ista responsio non procedit, nec reductio valet; immo responsio quam appropinquans recitat, sufficienter evacuat reductionem. Sicut enim probat sanctus Thomas, prima secundae, q. 1, art. 6: c. Necesse est quod omnia quod homo appetit (a), appetit propter ultimum finem; et hoc, inquit, apparet duplici ratione. — Primo, quia quidquid homo appetit, sub ratione boni appetit. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam his quae fiunt a natura, quā in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est ultimum finem. — Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. » — Hæc ille.

Idem in quarto *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, quaestiuicula quarta, ubi sic ait: « Secundum Philosophum, septimo *Ethicorum* (c. 8), in ordine appetibilium

(a) propter beatitudinem, — Ad, Pr.

finis hoc modo se habet, sicut principium in online intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in aliquo genere et maximum, est causa eorum quæ sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum. Et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Endo cum beatitudo sit finis humanæ vitæ, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat : quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud in quantum æstimat illud bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æstimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem : quia additio boni super finem facit appropinquare bono perfectio, quod est beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur. — Hæc ille.

Cum autem objicit contra hoc arguens quod scire appetitur non propter aliud etc., respondet sanctus Thomas, prima secundæ, ubi supra, ad secundum, ubi facit eandem objectionem et dicit : « Sententia speculativa appetitur ut quoddam bonum speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, quod est ultimus finis; licet non appetatur propter aliud extrinsecum. Sicut similiter dicit de ludicris quæ, licet « non ordinantur ad finem aliquem extrinsecum, tamen ordinantur ad finem ipsius ludentis, prout sunt delectabilia vel requiem præstantia. Bonum autem hominis consummatum est ultimus ejus finis. » Sciendum tamen quod cum dicimus quod in omni nostro appetitu appetitur beatitudo, sic est intelligendum sicut ipsemet dicit ad tertium. « Non oportet, inquit, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandoque unique aliquid appetit aut operatur; sed virtus prima intentionis, quæ est finis ultimi finis, manet in quocumque appetitu utriusque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine, — Hæc ille.

Ex quibus patet quod appetitus beatitudinis virtualiter, etsi non actualiter, remanet in quolibet appetitu; et in illa figuratur appetitus, licet mutabiliter se habeat respectu aliorum.

Cum autem ulterius dicit arguens quod non est simile de fixatione animalis moventis se per impulsus, etc., dico quod, licet voluntas non moveatur per impulsus, tamen oportet quod in aliquo objecto ligatur, circa quod sit determinata, et quod naturaliter velit. Sicut enim dicitur de Veritate, q. 22, art. 5 « Voluntas quædam natura est; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam est. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est nature. Hoc autem est cujuslibet nature creatæ, ut a Deo sit ordinata ad bonum, naturaliter appetens illud. Inde et ipsi voluntati inest quidam naturalis appetitus boni sibi convenientis; et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex neces-

sitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo nature ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ voluntas vult naturaliter ad ea respectu (piorum voluntas a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem; cum ea quæ sunt ad finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo illud quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsam determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, nisi esse, et cognitio veritatis, et hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturalis inclinatio, sed propria dispositione absque omni necessitate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo libertas voluntatis fundatur in natura, et quomodo voluntas in aliquo figuratur, ex cujus volitione ad alia procedit; et si talis processus sit impulsio, cum scilicet voluntas actualata appetitu finis movet se ad volendum ea quæ sunt ad finem, tolerabile est; et erit simile de motu animalium et de motu voluntatis. Unde sanctus Thomas prima secundæ, q. 9, art. 3, dicit : « Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus, per hoc quod cognoscit principium, reducit se de latetia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem, — Hæc ille.

Tertia ratio principalis pro prima conclusione talis est : Voluntas necessario vult illud cujus participatione omnia vult. Sed beatitudo est ultimus finis est hujusmodi : quia quidquid appetitur a voluntate appetitur propior participationem beatitudinis, ut patet per predicta. Ergo beatitudo erit necessario et naturaliter volita. — Potest similiter sic argui : Motus secundi moventis per impressionem primi moventis tendit in eundem finem quo tendit primum movens : si enim in alium movetur, jam non movetur per impressionem primi moventis in ipsum. Sed voluntas in omnia quæ vult movetur ex desiderio finis. Ergo nihil vult in quo non includatur finis desiderium; nec etiam resiliabit ab aliquo, nisi ex desiderio finis. Scilicet quod non potest resilire a fine, et per consequens de necessitate vult finem sibi per intellectum ostensum.

Ista media tangit sanctus Thomas, quarto Sentent., ubi supra, quæstiuncula secunda, ubi ait : « Operatio causæ secundæ fundatur in operatione causæ primæ, et presupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animæ procedat ex suppositione ejus quod est ex impressione primi agentis, scilicet Dei. Et ideo videmus ex ipso intellectu, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione

illorum quorum cognitio cfit ei innata; el propter hoc non jxjtejit assentire alicui quod sit contrarium principiis quæ naturaliter cognoscit. Et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primæ cause, scilicet Dei, hoc animæ insit nt bonum velit, et perfectum bonum tanquarn finem ultimum appetat, impossibile est quod contrarium illius in ejus appetitu cadat. » — Hæc ille. — Idem ponit ibidem, quæstiuncula prima, dicens : « In ordine mobilium ct motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem eis impressam a primo motore, sicut patet cum anima movet manum, et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima ; baculus et manus tendunt in finem intentum ab anima per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum est bonus, ut dicunt Augustinus et Dionysius; ideo omnia creata, secundum impressionism a Creatore acceptam, inclinantur in bonum appetendum secundum bonum suum. El ideo sicut quælibet res naturaliter appetit bonum suum, ita quælibfet creatura rationalis naturaliter appetit suam beatitudinem. » — Hæc ille. — Hoc etiam medium innuit *de Veritate*, q. 22, art. 2, ubi sic ait : « Omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cujus evidentiam sciendum quod causa secunda non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ agentis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem principalis finis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem ejus. El ideo, sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est finis ultimus appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere Deum implicite : sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus. Resolvere autem conclusiones in principia vel causas secundas in primas est tantum virtutis rationalis; unde solum rationalis natura secundarios fines in ipsum Deum jær quamdam viam resolutionis deducere potest, ut sic ipsum explicite appetat. El sicut in demonstrativis scientiis non recte sciuntur conclusiones nisi per resolutionem ad prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ijisius Dei, actu vol habitu. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quoti non solum voluntas, immo quælibet creatura appetit naturaliter et necessario ultimum Unem; nec illum potest nolle aut netu positivo refugere.

Hanc, tamen rationem nititur, ubi supra, infringere. Dicit enim quod potest ad oppositum retorqueri sic arguendo : Voluntas non necessario vult illud, sine cujus participatione aliquid vult. Sed voluntas appe-

tit notitiam veritatis, esto quod nihil aliud debeat evenire; immo praescindendo omne bonum potest vello ipsum scire. Igitur voluntas non necessario vult finem, quo praeciso adhuc potest appetere aliud propterse, etc. — Praeterea, voluntas non necessario vult illud cujus jiarticipatione vult quidquid vult, nisi determinetur circa ea quæ vult de necessitate (a). Sed voluntas quanturneumque velit aliquid participatione ultimi finis, non tamen necessitatur ad illud volendum. Igitur nec de necessitate vult finem. — Praeterea, voluntas necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult. Sed æstimans Deum esse summum bonum, aestimat participatione ejus volendum esse quidquid vult. Ergo, manente (€) illa æstimatione, de necessitate vult Deum. Hæc autem aestimatio manet in qualibet fideli. Ergo fidelis de necessitate vult Deum. — Praeterea, voluntas potest velle omne quod participat rationem ultimi fin» el summi l>oni. Sed libertas el experientia libertatis est magis pare ultimi finis et sumini lx>ni. Ergo, présente summo bono, voluntas potest uti sua libertate in non volendo finem. Aut igitur voluntas oletur sua libertate, et sic non necessario volet; aut non utetur, et tamen volet uti, el sic cogetur in volendo finem ; quod est inconveniens manifestum. — Hæc ille.

Ista autem reductio, ut ex praemissis patet, rationem nostram aliquatenus non infringit. In prima namque reductione talsum assumitur in minore, scilicet quod scientia vel cognitio non appetatur propter beatitudinem, ut superius exstitit declaratum. — Secunda etiam reductio falsum sumit in majore. Non enim oportet quod si aliquid appetitur propter finem necessario volitum, quod illud necessario appetatur, nisi appareat necessaria habitudo illius ad finem, ctyusmodi sunt esse et vivere, ut in prima responsione dictum fuit. — Tertia nihilominus reductio verum concludit uno modo, non autem alio modo. Ut enim dictum fuit, non solum quilibet fidelis, immo quælibet creatura necessario vult Deum implicite; nec aliquis JM)test Deum odire aut respuere in se, licet possit odire in effectibus suis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 2, ail tertium, dicit : « Deus potest dupliciter considerari, scilicet in se, el in effectibus suis. In se quidem, cum sil ipsa essentia bonitatis, non potest non diligere; unde ab omnibus eum videntibus jw essentiam diligitur; et ibi quantum quisque cogr 'scit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœns illatae, aut praeceptaquæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum a<l aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum ; sicut ipsi daemones, secundum Dionysium, quarto capitulo, *de Divinis nominibus*,

{^eatjuacvultdenet'f'tilatc, ^eadeneccuitatequx i uli Pr.
(δ) manente. — manifeste Pr.

appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. » — Hæc ille. — Quarta vero reductio non obstat. Dico enim quod, pnesente summo bono per essentiam viso, voluntas non jxjtesl velle uti sua libertate illo modo quo dicit arguens, scilicet non volendo ipsum summum bonum, ut post dicitur. Similiter dico quod si intellectus in via apprehendat summum bonum sub ratione beatitudinis vel felicitatis, voluntas non potest illud nolle aut odire; potest tamen intellectum avertere a consideratione summi boni, et sic voluntas non habebit actum circa illud. Et hoc j>er sequentes conclusiones explicabitur. Non ergo sequitur aliqua coactio in voluntate, si non potest Deum clare visum non velle, aut Deum sub ratione summi boni vel beatitudinis apprehensum odire. Cujus causam assignat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 5, dicens : < Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo Limen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. Violentum autem, secundum Philosophum, tertio *Ethic*, (c. 1), est *cujus principium est extra, nihil conferente vim panso*, sicut si lapis sursum projiciatur, quia nullo modo de se ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sil quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ul voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sil in illud. El ita non potest contingere ul voluntas aliquid velit coacte vel violenter, etiamsi aliquid naturali inclinatione velit. Palet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis. » — Hæc ille. — Idem jmnit prima parte, q. 82, art. I. Dico igitur quod, licet uti sua libertate sit quædam participatio llatitudinis, tamen non taliter uti libertate, odiendo beatitudinem, aut nolendo Deum clare visum. Libertas enim arbitrii, quæ dicitur contradictionis, attenditur circa ea quæ sunt ad finem, sicut electio; et non circa finem, ut dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 19, art. 10, ubi dicit : « Liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, aut naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Undo et alia animalia, quæ naturali instinctu ad aliquid moventur, non dicuntur libero arbitrio moveri. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 83, art. ull., dicens quod liberum arbitrium ost potentia electiva. El *de Veritate*, q. 24, art. I. ad vigesimum, dicit quod licet respectu finis habeamus liberam voluntatem, quia necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnat; non tamen liberum arbitrium proprie loquendo, cum sub electione non cadat. Ex quibus patet quod arguentis reductio rationem supra positam non infringit.

Palet similiter ad alias reductiones, quas facit con-

tra earndem tertiam principialem. Arguit enim sic, reducendo in op|>osilum secundam formam in tertia ratione principali factam: Agens in aliquid non secundum impressionem primi moventis non necessario tendit in primum, per oppositum tuin propositionis. Sed voluntas potest appetere aliquos fines secundarios perse, et precise, absque impressione primi finis: appetit enim scire, esto quod nullum aliud bonum delæat ovenire (priino *Metaphysical*, cl primo *Ethico-rum*). Ergo non necessario movetur in ultimum finem. — Praterea, voluntas appetit suam libertatem el usum sme libertatis propter impressionem ultimi finis. Sed, volendo suam libertatem, suspendit artum suum circa ultimum finem. Ergo ex impressione ultimi finis sequitur quod voluntas possit sus|>endere actum suum circa ipsum.

Ad ista siquidem dicitur, ad primum, quod minor est falsa, ut patuit prius. — Ad secundum dicitur quod bene concludit quod in via, ubi finis ultimus confuse videtur et per speculum, voluntas, volendo experiri suam libertatem, suspendii actum suum circa finem. Nec oppositum hujus intendit prolmre tertia ratio. Nec illud similiter intendit prima conclusio; sed solum quod voluntas sein|>er habitualiter appetit finem ultimum, el nullo modo jiolesl habere circa finem ultimum, apprehensum sub ratione universali summi boni vel bealiludinis, actum fugæ, vel odii, aut displicibilis; nec potest velle oppositum bealiludinis, aut in illo complacere. Causa autem quare potest hic in via suum actum suspendere circa finem ultimum, et divertere intellectum ab illo, et convertere ad alia, est quia talis actus considerationis ultimi linis confusus, aut volitio ejusdem potest apprehendi ut medium inconveniens el insuficiens ad insecutionem ultimi finis; et alia quædam, puta quies, aut consideratio aliorum, apparent, implicite vel explicite, esse medium fini propinquius, et magis uniens, el approximare faciens Immo perfecto. Secus erit autem in patria. Et sic patet quod non oportet, si voluntas possit suspendere volitionem suam circa finem, quod possit ipsum nolle.

Quarta ratio principalis pro conclusione talis est, el |K>nit eam sanctus Thomas, prima secundæ, q. 10, art. 2 : < In motu cujuslilæt potentiæ a suo objecto considerata est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris netu visibilis. Unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus videret tale objectum : posset enim intendere ad ipsum ex illa parte, qua non est coloratum, et sic visus ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si pro|>onatur aliquod

objectum voluntati quod si universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur voluntati aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem si tamen, non ex necessitate voluntas ferretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo solum illud bonum quod est perfectum, est tale bonum quod voluntas non potest non velle; quod est teali-
tudo. Alia autem particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi vel non bona ; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, secundum quod potest in idem ferri intellectus secundum diversas considerationes.» — Hæc ille.— Idem medium tangit *de Veritate*, q. 24, art. 1, ad 18 : Sicut, inquit, aliquod verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis ; ita est aliquod bonum quod propter rationalitatis impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur : quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est propria inclinatio volentis : non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. » — Et q. 22, art. 5, ad tertium, dicit simile : « Intellectus, inquit, aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult ; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut voluntati. Intellectus enim etsi habeat inclinationem ad aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis; sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quicquid sit secundum voluntatem, sit secundum inclinationem hominis; et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas : ut cum alicui placeat aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrariæ per intellectum. » — Hæc ille.

Vemmtamen ad hanc rationem « licet Aureolus, quod [M] testis sic ad oppositum reduci : Ab illo non potest voluntas resilire, in « pio nullam mali re » erit rationem, sed potius omnis tamen. Ergo cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni, viator nihil tale rejiciat, stante ista æstimatione, non poterit resilire. Et sic nullus peccare poterit nisi prius hæreticus. — Addit etiam quod voluntas in resiliendo a summo temore habet aliquod cur, scilicet oxierentiam propriæ libertatis. — Præterea, suspensio volitionis respectu ultimi finis [X] testis apprehendi sub ratione terni, in quantum in illa Suspensione est magna libertas, et in quantum illa volitio includit quamdam inutilem occupationem, occupari videlicet in continua meditatione respectu finis. Igitur non apparet cur non possit voluntas prosequi

istam suspensionem, et quin in fine sic considerato repenatur aliquis defectus boni, scilicet inanis occupatio in ejus volitione.

Sed ista reductio perverse movet. Cum enim dicitur primo quod Deus conceptus a viatore sub ratione omnis terni potest odiri, falsum est. Immo secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 60, art. 5, in quantum Deus est commune bonum omnium, unumquodque naturaliter diligit Deum plus quam seipsum ; licet dicatur odio haberi quantum ad aliquos ejus effectus, qui voluntati hominum contrariantur. Quod nutem quælibet res naturali dilectione plus diligit Deum « quam se, arguit sic : < Inclinatio naturalis in his quæ sunt sine ratione demonstrat naturalem inclinationem in voluntate nature intellectualis. Unumquodque autem, in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius tendit in illud cuius est quam in seipsum. Et hæc naturalis inclinatio demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur: quin unumquodque, sicut *agitur naturaliter, sic aptum natum est agere*, ut dicitur secundo *Physicorum* (t.c. 78). Videmus enim quod naturaliter pars exponit se ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis : est enim civilis civis vel se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione ; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur universale tamen est ipse Deus, et sub hoc bono continetur homo et angelus et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum illud quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus se quam Deum diligeret, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non exerceretur per charitatem, sed destrueretur. » — Hæc ille. — Quid autem vocet dilectionem naturalem, ostendit art. 2, dicens quod < dilectio boni quod homo naturaliter vult sicut finis, est dilectio naturalis; dilectio nutem ab hac derivata, « puer est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva ». Nec tamen sequitur, ut arguens infert, quod nullus possit (iccare vel Deum odire, nisi fiat hæreticus; nec quod homo numquam peccet, ex « pio Deum illo modo necessario diligit. Illud enim argumentum facit sanctus Thomas ibidem, art. 5 < Dilectio, inquit, naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante homine vel Angelo. Igitur etc. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod Deus, secundum quod est universale tamen a quo descendit omne bonum naturale, diligitur dilectione naturali ab unoquoque. In quantum vero est beatificans omnes beatitudines supernaturali, sic diligitur dilectione charitatis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundum eum, quilibet, quantumcum-

que peccet, diligit a) Deum naturaliter, non tamen dilectione charitativa; et hoc illi imputatur ad peccatum. Non autem prima dilectio, scilicet naturalis, imputatur (€) ad meritum. Idem ponit, secunda secundo», q. 26, art. 3; et *de Malo*, q. 16, art. 4, ad 15 : c Diligere ut propter Deum, in quantum est objectum naturalis actus charitatis. Sal diligere Deum super omnia, et se propter Deum, in quantum in se consistit bonum naturale omnis creatura?, competit naturaliter non solum creatura rationali, sed etiam brutis animalibus et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore rationem summi boni, ut dicit Dionysius, quarto capitulo *de Divinis nominibus*. — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod viatur concipiens Deum sub ratione boni omnino perfecti nullo modo potest eum respicere; immo necessario eum diligit, si aliquem actum circa Deum habet. Conceditur tamen quod per accidens odire, odiendo ejus aliquos effectus voluntati perfecti contrarios, sicut sunt punitiones et prohibitiones; quibus odio habitis ut se, retorquetur per accidens odium in Deum causantem tales effectus. Deus enim apprehensus sub ratione infligentis (utnam apprehenditur a peccante tanquam injustus vel malus. Nec tamen oportet quod taliter eum apprehendens sit hæreticus illico : quin forte illa apprehensio est in parte sensitiva, ex vehementia passionis, et non ex dictamine rationis, quæ habitualiter dictat Deum nullam rationem mali habere. Et ideo talis non est hæreticus plus quam phreneticus judicans Deum esse injustum, aut quod aliter passionali qui actu false judicat secundum partem sensitivam, ratione bene habilitata habitu fulvi, per passionem absorpta et ligata, ne in rectum iudicium de Dei bonitate et puritate ab omni malitia proponat voluntati. — Cum iterum arguens periculum et tertio addit quod in fine ultimo apprehenso in universali voluntas invenit cur etc. ; dico quod voluntas in quocumque cur super quo fertur, non fertur nisi propter participationem ultimi finis in tali cur inventam. Et ideo quantumcumque suspendat actum dilectionis circa ultimum finem sub universali ratione apprehensum, tamen si fertur super aliquid, virtualiter fertur super ultimum finem, et implicite diligit illum — Dico secundo quod hoc argumentum solum probat quod ultimus finis non necessario actu diligitur et explicite, quod conceditur; sed non proliat quod possit odiri; et hoc solum vult nostra conclusio, scilicet quod non stant simul quod intellectus apprehendat beatitudinem sub ratione perfecti boni, et quod voluntas pro tunc odio illam habeat. Quantumcumque enim talis apprehensio ultimi finis sit universalis communis, aut confusi et imperfecta, tamen dile-

ctio non fertur super apprehensionem, sed super apprehensum; et licet continuatio dilectionis ultimi finis possit apparere vana, non tamen ipsum dilectum per illam dilectionem. Et ideo licet voluntas habeat cur et motivum ad suspendendum illum in rationem, non tamen ad odiendum beatitudinem sic apprehensam.

Secunda conclusio principalis hujus articuli est quod licet voluntas necessitate naturalis Inclinationis velit beatitudinem apprehensam sub ratione summi boni, aut beatitudinis, aut felicitatis, non tamen necessario vult eam apprehensam sub aliqua speciali ratione. Ullus in quo beatitudo consistit; et hoc dum est in via.

Istam ponit sanctus Thomas, prima secunda», q. 5, art. 8 : a Beatitudo, inquit, potest dupliciter considerari. In uno modo secundum rationem communem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem communis beatitudinis est ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum alicujus est illud quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere latitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad illud in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt. — Hæc ille.

Et ibidem, ad secundum, dicit : « Cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est finem secundum rem, quod tamen est diversum secundum considerationem rationis; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, et alio modo non appetitur. Beatitudo ergo videtur considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum aliquas speciales rationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam, — Hæc ille.

Idem ponit 4. *SchIchl.*, dist. 40, q. 1, art. 3, (in v. stitucula t, ad primum, ubi sic dicit : u Visibile est duplex : scilicet per se, ut color; et per accidens, ut homo. Ita etiam est appetibile, quod est voluntatis objectum, dupliciter potest accipi, scilicet per se et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum.

Et sicut in eodem communiter loquendo est objectum voluntatis, ita et summum bonum est finis ultima-

tamen — Ad Pr
C) imputatur. — Om Pr.

tus voluntatis per se loquendo; sed hoc vel illud ponitur ul ultimus finis voluntatis et principale objectum ejus quasi per accidens. Beatitudo autem, quantum ad illud quod in ipsa est perse voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed, quantum ad illud quod accidit per se objecto, non est nola. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt dum beatitudinem appetunt; sed hoc pfectum bonum esse voluptatem, vel divitias, vel virtutem, vel aliquid hujusmodi est per accidens. Et ideo circa hoc non est inconveniens mullos esse errores. Quamvis enim divina visio sit beatitudo, non sequitur tamen quod quicumque appetit beatitudinem appetat divinam visionem : quia beatitudo, in quantum hujusmodi, importat perse objectum voluntatis primum, non autem ipsa divina visio; sicut si (a) aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mei. Sic etiam non sequitur quod aliquis, appetendo beatitudinem, appetat illud quod secundum rei veritatem est beatitudo. Ha etiam non sequitur quod aliquis, spernendo illud quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat ; sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, licet homo sil albus. j — Hæc ille, ad primum, secundum et quartum, aliquibus dimissis.

Tertia conclusio : quod voluntas pro statu viæ nihil necessario actualiter vult, nec ab aliquo objecto movetur necessario, quantum ad exercitium actus; licet quantum ad speciem actus necessario ab aliquo moveatur objecto.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima secundo?, q. 10, art. 2 : « Voluntas, inquit, dupliciter movetur : uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem, quæ est ex objecto. Primo igitur modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur : potest enim aliquis «lo quocumque objecto non cogitare, et per consequens non actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis, ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. n — Hæc ille. — A quibus autem objectis moveatur necessario quantum ad specificationem actus, ostendit quod a solo fine ultimo, quod secundum omnem considerationem ejus est bonum. Et modia ejus recitata sunt in quarta ratione pro prima conclusione, quæ incipit : In motu c.ujdcumque jwdentiæ etc.

Quid autem sit moveri quantum ad exercitium actus, et quid moveri quantum ad specificationem actus, manifestat q. D, art. I, dicens : α Aliquid in tantum indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura : oportet enim ut illud quod est in potentia reducatur ad actum; et hoc est moveri. Dupliciter autem aliqua vis ānima invenitur esse in

potentia ad diversa : uno modo, quantum ad agere vel non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, quandoque non videt actu ; et quandoque ridet album, quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo : scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quoinm primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud ex parte objecti, secundum quod specificatur actu. > — Hæc ille.

Eamdein conclusionem ponit Je *Veritate*, q. 22. art. 6, dicens : « Ex hoc dicitur aliquid esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum ; ideo oportet quod illud ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad qua? non est determinata ; et hoc est ultimus finis. Invenituraudem indetenninatio voluntatis respectu Inum, scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, et non quantum ad ipsum finem ultimum. Mullis enim viis perveniri potest ad ultimum finem, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita ea quæ sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere et non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus, est in potestate ejus appetere hoc vel illud. — Secundo est voluntas indeterminata respectu actus : quia etiam circa objectum determinatum potest uti actu suo si voluerit, vel non uti. Potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit : gra\ e enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimata? non sunt mota? a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri. Hes autem animate possunt moveri a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle. — Tertio est indetenninatio voluntatis respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere illud quod in finem debitum secundum veritatem ordinatur, vel etiam secundum apparentiam tantum. Et hæc indetenninatio ex duobus contingit, scilicet ex indétermination? circa objectum

(a) ‡ — Om. Pr.

in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indetenninatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta. Sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur conclusio falsa nisi per aliquam falsitatem rationis, vel assumentis aliquam propositionem falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem; ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non potest sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem, quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem vehit quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere. — Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc et velle illud et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum et malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. — Secundum vero est respectu quorumdam objectorum: scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. * Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam: scilicet eorum quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo deficere potest; nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum non est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum. > — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas non necessario exit in actum respectu alicujus objecti, prosertim hic in via, sic quod quolibet objecto proposito in potestate sua est nullum actum habere respectu illius. Potest enim intellectum ab hujusmodi cognitione avertere, et per consequens in aliud divertendo subijci aliud objectum ferri.

Sed dubium videtur esse in prædiculis. Falsum enim videtur quod voluntas pro quocumque statu potest respectu cujuslibet objecti habere actum et non habere. Nam in patria non est in potestate voluntatis velle Deum et non velle, ut dicitur in alia conclusione.

Similiter falsum videtur quod voluntas respectu nullius eorum quæ sunt ad finem sit determinata. Nam ipsemet dicit prima secundæ» q. 10, art. 2, ad tertium, quod homo naturaliter vult non solum ultimum finem, sed multa alia. Dicit enim sic:

« Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et hujusmodi, » — Articulo etiam primo, dicit quod « homo naturaliter vult non solum objectum voluntatis, sed et alia quæ conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri quæ convenit intellectui; et esse et vivere et alia, quæ respiciunt consistendam naturalem ».

Ad primum dubium dicitur quod intentio sua est quod voluntas respectu cujuscumque objecti pro quocumque statu potest habere actum et suspendere actum, pro quo statu potest sibi proponi sub ratione boni exitus in actum vel cessatio ab actu, in patria vero non potest proponi voluntati sub aliqua specie boni cessare a dilectione Dei secundum se. Si tamen intellectus potest sibi proponere sub specie boni hoc quod est suspendere talem actum, utique voluntas potest interim actum intercipere. Et quod ista sit mens ejus, patet *de Veritate*, q. 24, art. 8, ad secundum et tertium. Argumentum enim tertium est tale: « Liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo est in intestate liberi arbitrii uti gratia vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest. » — Argumentum secundum consimile est huic. Arguit enim sic: « In potestate liberi arbitrii est uti gratia et non uti; nam liberum arbitrium a gratia non potest cogi. Sed si liberum arbitrium gratia infusa non utatur, decedit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono; » — Hæc ille. — Ad ista duo argumenta similiter respondet dicens: « In potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum potest hoc ipsum quod est non uti habitu sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. » — Hæc ille. — Ex quo patet solutio ad primum dubium. Sicut enim, quamvis in potestate voluntatis sit uti vel non uti habitu, cum tale uti vel non uti potest sibi proponi sub specie boni; tamen in patria voluntas necessario utitur gratia; quia non uti gratia non potest sibi apprehendere bonum secundum se, cum ibi nullus possit esse defectus in intellectu; ita similiter dico quod quamvis voluntas quodlibet objectum possit velle actualiter et non velle, cum exire in actum et suspendere potest sibi proponi sub ratione boni; tamen in patria voluntas necessario exit in actum divinæ dilectionis, nec potest illam suspendere, cum illud non possit proponi voluntati sub ratione boni. Et si dicatur quod saltem habetur quod non plus pro quolibet statu voluntas habeat primam indeterminacionem, scilicet respectu actus, quam tertiam, scilicet respectu ordinandorum in finem: ex quo in patria sicut non habet tertiam, ita non habet primam; dico quod tertia indeterminatio nullo modo remanet in beatis; ibi enim nihil male appetitur in ordine ad finem. sed prima indeterminatio, scilicet quoad exire in

actum vel non exire, remanet in patria quoad multa objecta, puta respectu omnium actuum quorum cessatio ab actu vel non exire potest proponi sub specie boni voluntati per intellectum.

Secundum dubium etiam faciliter solvitur, si dicta superius ad memoriam revocentur. Intelligit enim sanctus Thomas quod voluntas non necessario vult ea quæ sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest, vel saltem apparet illum bine talibus haberi posse. Talia vero non sunt esse, vivere, intelligere, ut superius extitit prælibatum.

Quarta conclusio est quod divina essentia clare visa necessario movet voluntatem creatam ad sui dilectionem, non solum quoad specificationem actus, sed etiam quoad exercitium.

Primam partem conclusionis probat sanctus Thomas, quarto *Sentent.*, dist. 48, q. 1, ar. 3 : « In quolibet, inquit, appetibili sive delectabili duo possunt considerari : scilicet illud quod appetitur vel quod (a) est delectabile; et illud quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in eo. Sicut autem secundum Boet, in lib. *de Hebdomadibus* : *illud quod est habere aliquid præterquam quod ipsum est potest, ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum* ; ita illud quod est appetibile vel delectabile potest habere aliquid admixtum, unde non solum delectabile vel appetibile (C); sed illud quod est ratio delectabilitatis nihil habet admixtum, nec habere potest, propter quod non sit appetibile vel delectabile. Res igitur quæ sunt delectabiles propter participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectate; sed illud quod est per essentiam suam bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde, cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri. » — Hæc ille.

Item, prima *4^a Kirke*, q. 62, art. 8, sic ait : « Essentia Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quodeumque velit et operetur, nisi attendens ad bonum ; vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur videns Deum non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens non potest peccare. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas videntis Deum necessario movetur a Deo quantum ad speciem actus, sic quod non stant simul quod intellectus divinam essentiam videat, et voluntas eam odio habeat, vel nolit aut respuat. Immo, si aliquem actum circa eam habeat, ille erit prosecutio et non fuga; erit

enim dilectio vel delectatio. Et hoc sonat prima pars conclusionis.

Quod autem similiter necessario moveatur a tali objecto quantum ad exercitium actus, ita quod non solum in potestate voluntatis create, visa divina essentia, omnem actum circa eam suspendere, vel intellectum ab ejus consideratione avertere, patet iterum ex prædictis. Quia illud non potest voluntas positive aut privative, quod nullam speciem boni habet. Sed cum aliquis videt Deum, intellectus non potest voluntati dictare, aut sub boni specie præsentare, quod nullum actum circa Deum eliciat, aut quod illo relicto alia velit, aut quod intellectum ab illius inluitione divertat. Ergo voluntas non poterit illud. Minor patet : quia aliter ridens Deum clare erraret, si judicaret aliquod tale esse bonum.

Confirmatur per sanctum Thomam, tertio *Contra Gentiles*, capit. 62, ubi sic ait : « Impossibile est quod aliquis a bono quo fruatur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc quod aestimatur impedimentum majoris boni : sicut enim nihil appetitur nisi sub ratione boni, ita nihil fugitur nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis potest pervenire. Neque etiam potest esse quod ab eo qui fruatur illa visione aestimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, cum visio illius summæ veritatis omnem falsam conclusionem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt unquam illa visione carere velit. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum : quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia semper cum admiratione a quolibet intellectu creato videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat; et sic non potest esse quod ab illa visione vel fruitione per propriam voluntatem desistat. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod ultimo fine clare apprehenso voluntas necessario fruatur.

Ista conclusio potest probari ex dictis in probatione quarta conclusionis, ex illis quæ allegata sunt de quarto *Sentent.*, quæ probant quod divina essentia sine gaudio videri non potest.

Sexta conclusio est quod ultimo fine apprehenso sub generali ratione summi vel perfecti boni, aut felicitatis, aut beatitudinis, circa beatificam visionem voluntas non fruatur perfecte.

Istam ponit sanctus Thomas, primo *Sentent.*,

(a) *quod*. — Oin. Pr.

(C) a verbo *videtur* usque ad verbum *appetibile*. — Om. R.

dist. I, q. ultima, art. I, ubi sic dicit : « Fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente; propter quod Plato dicit quod delectatio est generatio sensibilis in natura, id est quæ sentitur naturæ conveniens. Et ideo, cum creatura) insensibiles non cognoscant, nec delectantur nec fruuntur. — Præterea. Fruitio, proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem istum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur. — Similiter, peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur. — Ulterius, fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est nisi perfecta delectatio, quæ esse non potest ante consecutionem finis. Ideo in via justus homo non perfecte fruatur; sed beati qui consecuti sunt finem, nunc proprie et perfecto fruuntur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas, ante consecutionem ultimi finis, licet necessario diligat eum, non tamen necessario fruitur illo, loquendo de fruitione perfecta; licet, loquendo de fruitione imperfecta, concedendum sit quod sicut finem necessario diligit, ita finem necessario fruitur, in quantum scilicet desiderium in illo quietatur, non procedendo ulterius, reterendo illum in aliud. Sicut enim dicit sanctus Thomas, ibidem, ad quintum : « Duplex est quies, scilicet quies desiderii et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia quærit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas iusti in via quiescit in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quiescit; et ista quies voluntatis erit in patris. Hæc autem quies facit perfectam fruitionem; sed prima imperfectam. » — Hæc ille. — Sicut autem ipse dicit de Deo, ita potest dici de ultimo fine apprehenso sub ratione perfecti boni. In illo enim quietatur voluntas primo modo, non tamen secundo modo. — Et in hoc primus articulus terminetur.

ARTICULUS II.

¶ ubi !

A. — OBJECTIONES

— Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum movenda sunt dubia.

I Argumenta Aureoli. — Contra primam enim conclusionem arguit Aureolus multipliciter, probando quod, ultimo fine qualitercumque apprehen-

senso, circa visionem divinæ essentia» voluntas non de necessitate elicit actum complacentia? aut desiderii respectu ipsius.

Arguit ergo (I. *Sentent.*, dist. I, q. 3, art. 3).

Primo sic. Illud voluntas non necessario desiderat, aut in illo necessario delectatur, in quo defectum reperit boni et rationem alieius mali. Lata enim super illam rationem mali aut defectum boni, apparet quod non necessario complacebit. Sed summum bonum, apprehensum in universali, habet, ut sic apprehensum, defectum boni ac rationem alicuius mali : universale enim est in potentia; et idcirco apprehensum in universali consideratur sub quadam imperfectione; unde in esse cognito est imperfectum, puta potentiate, obscurum, non satians, non quietans; quæ omnia includunt rationem alieius defectus aut mali. Ergo non apparet qualiter sic acceptum necessitate! voluntatem ad complacendum in se et delectabiliter quiescendum. — Nec valet, inquit, si dicatur quod saltem necessitabit ad desiderandum. Nullum namque desiderium bated necessitatem, nisi quatenus complacentia ex qua oritur est necessaria. Cum igitur voluntas non necessario complaceat in fine sic apprehenso, nec illum necessario desiderabit; alioquin necessarium dependeret a contingenti; quod est impossibile. — Nec etiam obstat si dicatur quod in summo bono apprehenso non invenitur aliquis defectus, sed in modo apprehendendi. Hoc quidem non obviat : quia modus apprehendendi summe facit ad hoc quod objectum moveatur, cum lionum intellectum moveatur voluntatem, ut patet tertio *Ethicorum* (c. 4) et sexto (c. 2), ubi dicitur quod *mens practica movetur*. Unde objectum clare apprehensum aliter movebit quam confuse et diminute cognitum; hoc enim modo non quietat.

Secundo sic. Sub illo actu non est voluntas de necessitate qui potest impediri casualiter et deliberate. Sed, stante apprehensione summi boni, possibile est ut homo illud non appetat, nec sit sub actu desiderii. Possibile est, inquam, ex inadvertentia et inattentione, ut patet quoti disputantes de summo bono vel studentes circa materiam ultimi finis non sunt in continuo appetitu ultimi finis; aliter sequeretur quod legens primum et decimum *Ethicorum*, esset in continuo appetitu ultimi finis, quod nullus experitur. Possibile est etiam ex dei iteratione; quia potest concipi desiderium sub ratione impeditivi majoris boni, puta inquisitionis veritatis circa finem ultimum, quia affectati non bene vident verum. Multis etiam aliis causis potest se homo figere et munire ne dum concipiet ultimum finem desideret eum, puta quia illud desiderium est vanum et inutile, et nulla talia. Ergo voluntas non necessario finitur, aut desiderat finem sic apprehensum.

Tertio sic. Quilibet rediens ad seipsum experitur istud quod, fine ultimo sic apprehenso ab eo, non necessario in eo complaceat aut delectatur. Quod patet.

Nam nullus actus de necessitate existens in intellectu vel voluntate videtur nos posse latere. Unde quilibet experitur quando dubitative aliquid cognoscit, et quando certitudinaliter. Et pari modo debet experiri quando complacet immobiliter, aut contingenter, aut non. Interrogatus enim laicus quilibet, facta sibi mentione de ultimo fine, utrum vellet ipsum habere, responderet nulli dubium quod sic; et si ultra interrogaretur an posset non velle, responderet utique quod si vellet non curaret, immo plus vellet pro aliquo statu aliquid aliud. Ergo patet quod illud non volebat de necessitate.

Quarto sic. Nullus actus voluntatis est necessarius, nisi actus reflexus super illum sit necessarius, dum voluntas reflectitur super illum : v. g. voluntas non necessario complacet in aliquo, nisi complaceat sibi necessario complacentia, dum reflectitur super eam ; alioquin si non necessario placet complacentia, potest sibi illa complacentia displicere; et sic complacebit instabiliter et violenter et contra sponte, quod est impossibile, cum omnis motus complacentia sit spontaneus. Sed clarum est quod actus voluntatis quo reflectitur supra complacentiam finis ultimi non est necessarius; immo multi vellent quod illa complacentia esset necessaria, ut illi qui istam partem tenent. Et iterum complacentia non habet in se unde necessario complaceat, cum non sit magnum bonum hominem in tali complacentia occupari. Ergo nec complacentia ultimi finis est in voluntate immobiliter.

Quinto sic. In nullo immobilizatur voluntas, nisi quietetur in illo. Sed in complacentia ultimi finis sic apprehensi voluntas non experitur quietem sui aut sui quietationem. Ergo nec ibi immobilizatur. Videtur enim repugnantia quod complaceat in aliquo immobiliter, et tamen non quiescat in eo.

Sexto. Nullus amor concupiscentiæ est necessarius in voluntate, nisi amor amicitiae ex quo procedit amor concupiscentia? sit necessarius; alias effectus esset necessarius et causa contingens, quod est impossibile. Sed complacere in ultimo fine sic apprehenso non est nisi amor concupiscentia? ; nec etiam eum desiderare est nisi concupiscere eum : non enim concipitur ut quoddam subsistens quod possit amore amicitia? complacere, sed potius ut quidam perfectio et bonum appetentis (α). Nunc autem omnis talis concupiscentia ortum habet ex amore suiipsius. Sed constat quod amor amicitia» quo quis se amat non est necessarius, sed contingens, et in nostra potestate; alioquin non possemus nos plus vel minus amare, nec cadent virtus et vitium circa istum amorem, cum virtus sit habitus declivité, et de eis quæ necessario insunt non vituperemur. Ergo si contingit circa istum amorem recte agere et errare, immo et sequi contemnere propter Deum, necesse est quod

nullius boni concupiscentia respectu sui insit immobiliter voluntati aut necessario. — Confirmatur quod dictum est de amicitia respectu suiipsius. Nam nulli desiderant non esse suum, ut patet per experientiam in desperantibus, qui se anullarent si possent; et etiam fortis non sperans aliam vitam exponit se morti, ut patet tertio *Ethicorum* (c. 6).

Ista sunt argumenta Aureoli.

II. Argumenta Scoti. — Scotos autem contra eandem conclusionem sic arguit. (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 4, art. 1.)

Primo. Nam nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, secundum Augustinum, primo *Retract.* (cap. 9). Ex quo colligitur quod si actus voluntatis sit in potestate voluntatis mediate, multo plus immediate. Sed in potestate voluntatis est velle finem et non velle, mediante intellectu; potest enim avertere intellectum a consideratione finis, quo facto non vult ipsum. Ergo stante consideratione poterit non velle, ut videtur.

Secundo sic. Agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removet prohibens actionem, ut patet de gravi quod de necessitate movetur decusum, et ideo de necessitate removet omne prohibens, si potest illud remove. Sed voluntas non removet prohibens et impediens illam a volitione finis, videlicet non considerationem intellectus; et tamen posset remove figendo intellectum, et manutenendo ipsum in consideratione finis. Ergo, cum non faciat, sequitur quod non necessario eliciebat volitionem finis

Tertio sic. Impossibile est extremum alieius coordinationis respicere extremum alterius coordinationis sub quacumque necessitate, quin tanta respiciat necessitate quodcumque medium necessario requisitum inter illa extrema. Sed volitio finis est quasi unum extremum coordinationis omnium aliorum volitionum ; finis autem est aliud extremum omnium volitionum ; medium autem inter illa duo extrema, scilicet volitionem et finem, erit consideratio ipsius finis. Hec autem consideratio non est necessaria, immo voluntas potest eam suspendere. Igitur nec connexio voluntatis cum fine erit de necessitate.

Quarto sic. Quidquid necessario quiescit in aliquo sibi proscribit necessario manumet illud sibi præsens, si potest : sicut patet de gravi quod manumet se in centro, in quo tamen necessitate quiescit : et similiter appetitus sensitivus tenet sensum in illo sensibili in quo necessario delectatur et quiescit, si illud potest præsens habere. Cujus ratio est : quia quod aliquid necessario quiescat in aliquo sibi præsente, hoc est propter convenientiam perfectam, et propter eandem videtur necessario sibi conjungi; et ita, quantum potest, facit quod conjunctio sit præsens et in actu. Sed voluntas non necessario tenet finem sibi præsentem in considerationem ; et tamen potest. Ergo non videtur necessario quiescere in fine apprehenso.

(a) *appetentis*. — *appellabilitati* Pr.

Quinto sic. Omne agens necessario agit do necessitate usque ad ultimum su® potenti®, ut patet de gravi quod loto impetu inferius movetur. Et ratio hujus est : quia sicut in potestate sua non est actus, ita nec intensio actus. Sed voluntas non fertur de necessitate in finem apprehensum secundum ultimum suffi potentia?; non enim experimur nos intensissime et secundum conatum ardentissimum diligere beatitudinem Mpprebensam. Ergo nec dilectio finis erit in voluntate de necessitate.

Sexto sic. Potentia libera per participationem non magis tendit libere in objectum quam illa quæ est lilicra per essentiam. Sed intellectus, in considerando de fine ultimo, non ne itatur a voluntate. Ergo nec voluntas accessitabitur ad tendendum in objectum.

Septimo. Quandocumque aliqua agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, erit in omnibus aliis. Sed voluntas est superior in toto regno animæ, et movet intellectum ad considerandum de fine. Ergo si in ipsa ponitur necessitas respectu finis, et intellectus necessitabitur ad considerandum de fine ; cujus oppositum experimur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem Aureolus(1. *Sent.*, dist 1, q. 3, ari. 2) arguit probando quod sit irrationabilis.

Illud, inquit, est maxime irrationabile quod summum bonum universaliter apprehensum trahat immobiliter voluntatem, quin, stante firma æstimatione quod hoc summum bonum sit solus Deus, ipse Deus sic apprehensus immobiliter moveat i|>sam voluntatem. Hoc autem videtur necessarium : quia, sumpta majore per intellectum et ei adhaerente voluntate, si sil firma opinio de minori absque hoc quod non sil scientia, statim conclusio est volita, ut palet septimo *Ethicorum* (c. 3). Unde si volo omne dulce, el lacte demonstrato, sensus sumit minorem dicendo : hoc est dulce ; statim conclusio est volita, scilicet hoc lac. Pari ratione, si de necessitate volo summum bonum, el firmiter teneo quod illud summum bonum est solus Deus, statim de necessitate concluditur quod Deus de necessitate esi volitus; quia, stante connexionione formalis objecti, super quod transit potentia, cum objecto materiali, simul transit super utrumque compositum. Si ergo summum bonum est necessario vòlitum, el illud applicat firma opinio ipsi Deo, sequitur quod Deus conceptus ut summum bonum necessario appeLatur.

Secundo sic. Ab illo non potest resilire voluntas in quo nullam mali reperil rationem, sed potius omnis bonk Ergo cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni viator nihil tale reperiat, stante ista æstimatione, non poterit resilire; et sic nullus poterit peccare nisi prius fiat haereticus.

Tertio. Si illud quod minus inesse videtur, inest,

el illud quod magis. Sed minus videtur quod beatus, apprehensa ul summum bonum confusum el universale, traheret immutabiliter voluntatem, quam de Deo apprehenso ul summum bonum et sic certitudinaliter æstimato; quoniam particularia magis movent quam universalialia, pnesertim in monilibus. Ergo, si summum bonum universale et confusum trahit immutabiliter voluntatem, dummodo apprehendatur, nullo fortius Deus, cum aestimabitur summum bonum, trahet eam ad se immutabiliter diligendum. Nec valet si dicatur quod hoc tenetur solum per fidem: tum quia hoc tenetur per rationem, quod Deus est summum bonum quo majus excogitari non potest, secundum Anselmum *Prosi*, (c. 3); tum quia licet teneatur per fidem et firmam aestimationem, axjue efficaciter movebit ac si teneretur per scientiam, sicut dicit Philosophus, septimo *Ethicorum* (c. 3) contra volentes evadere rationem Socratis, dicentis quod impossibile est agere contra scientiam, ut patet ibidem.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Adæ. — Contra quartam conclusionem arguit Adam multipliciter (q. 12, art. 1).

Primo sic. Experientia namque docet in scientiis quod nullum tristabile vel delectabile in creaturis potest limitare libertatem voluntatis vel tollere, stante usu rationis. Igitur non est rationabile negare libertatem voluntatis respectu Dei clare visi, nisi in bono confirmetur.

Secundo. Si aliquid obstaret huic libertati, vel hoc esset infinitas diligibilis, vel quia deficeret circa tale objectum cur sic suspenderet talem fruitionem aut dilectionem. Non primum : quia non obstante infinitate objecti adhuc libere contingenter concausal in voluntate creata dilectionem sui el etiam cognitionem finitam tantum. Nec secundum : quia sufficiens causa posset esse voluntati experientia an posset a dilectione causanda vel continenda desistere ad horam.

Tertio. Quia si sic, hoc præcipue videretur quia tunc indicatur summum bonum, vel summe debere amari, el hujusmodi. Sed hoc non : quia in via judicamus Deum esse summe diligibilem, nec tamen necessario eum sic apprehensum diligimus. El sic etiam in via nullus meretur ex hoc quod diligit Deum, sic apprehensum vel judicatum, esse summe diligibilem, ex quo non posset stante tali iudicio non diligere.'—Confirmatur. Quia voluntas est ila libera quod habito dictamine practice potest illi se conformare vel non, ita bene respectu finis sicut respectu ordinandorum in finem.

Quarto. Nam Augustinus primo *dc Lib.* // *rb.* (c. 10) prol>at quod nulla res potest cogere mentem servire libidini. Ergo electio vel volitio libidinis non necessario sequitur apprehensionem pnehabita delibera-

tionem. Igitur nec summum bonum infinitum necessitai voluntatem ad sui dilectionem post cognitionem deliberativam. Consequentia probetur : quia objectum infinitum clare vel obscure visum non movet intellectum aut voluntatem nisi finite; quia passum non est receptivum motionis infinite; nec movet ad volendum ipsum effective per modum objecti nisi causando cognitionem sui finitam, quæ immediate active movet ad volitionem; igitur solum finite fortius movet voluntatem ad appetendum vel volendum ipsum quam delectabile finitum. Capiatur ergo delectabile finitum in eadem proportionem, fortius movet voluntatem ad volendum ipsum quam fuerit primum delectabile finitum datum. Igitur sicut illud post deliberativam cognitionem sui non potest necessitare voluntatem ad sui volitionem seu dilectionem, ita nec objectum primum infinitum.

Quinto. Nam cum dictamine quo cognoscimus esse subveniendum proximo, stat quod hoc non facimus. Igitur eodem modo respectu Dei, qualitercumque apprehensi, et stante iudicio quod ipsum debemus summe diligere, stare latest quod ipsum non diligamus.

Sexto. Deus potest ad horam dare alicui fruitionem, et certificare ipsum quod post talem horam non habebit illam fruitionem. Igitur talis potest velle carere illa fruitione etiam stantibus adhuc visione et fruitione; quia non est sibi impossibile conformare se Deo in volito, et acceptare illud quod Deus de ipso ad horam disposuit. — Confirmatur. Quia Deus potest præcipere voluntati quod conelur ad suspendendum amorem quo amat illum clare visum. Ergo ipsa potest velle suspendere dictum amorem.

Septimo. Nam alicui decedenti cum peccato veniali iussit Deus ad tempus se clare ostendere, et ad fruitionem sui eum admittere, et cum hoc ostendere sibi quod in purgatorio debet solvere pœnam debitam, interrupta tamen fruitione. Et cum talis esset in charitate, conformaret se Deo in volito, et cogitaret quod justum esset eum ad tempus privari, delicto suo. Igitur.

Octavo. Nam cum clara Dei visione stat (a) quod Deus compositivæ et divisivæ conciperetur sub ratione displicibilis et incommodi veri vel æstimati, ut puta si ostenderetur sic videnti esse futurus perpetuus afflictor, vel annihilator, et huiusmodi. Omne autem apprehensum sub ratione displicibilis potest voluntas non velle. Igitur, etc.

Nono. Non minus libere et contingenter fruatur (piis Deo clare viso quam velit beatitudinem apprehensam; omnes enim volunt naturaliter esse lieati, secundum Augustinum 13^o *dc Trinit.* (c. 5), et Anselmuin *dc Casu diab.* (c. 12). Et tamen libere potest quis velle miseriam sibi æternam : quia, secundum Augustinum, si diabolo daretur optio, secundum

rectam rationem, potius deteret eligere semper miser esse quam non esse.

Decimo. Nam viator potest velle non esse, ut patet de Achitofel, Saule, et Juda. Igitur potest sibi nolle beatitudinem. Igitur clare videns Deum potest nolle beatitudinem. Prima consequentia patet per Augustinum 11 *dc Civ. Dei* (c. 26): *tam porro*, inquit, *nemo* rsZ *qui esse se nolit, quam nemo at qui non beatus esse velit; quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit.* Secunda consequentia patet: quia non magis necessitatatur videns Deum ut clare visum diligat, quam aliquis ad volendum sibi beatitudinem vel bene esse.

Undecimo. Quia possibile esset aliquem damnandum clare videre Deum, et quod Deus revelaret sibi aliquam panam pœnam sibi futuram. Tunc ex hoc haberet aliquem dolorem ; et per consequens in aliquo minueretur suum gaudium. Igitur propter maiorem dolorem plus minueretur. Et per consequens Deus posset facere quod ille haberet tantum dolorem, etiam stante clara Dei visione, quod ille dolor naturaliter excluderet omne gaudium consequens Dei visionem. Sed frui non est sine gaudio. Igitur.

Duodecimo. Arguit quia tunc clara Dei visio faceret voluntatem desinere esse voluntatem. Consequentia patet per Augustinum, 3^o *de Lib. Arb.* c. 3, ubi dicit : *Si necesse est ut velim, jam non voluntate sed necessitate illud me velle fatendum est; sicut non voluntate sed necessitate senescimus. Sed quod non voluntate velimus, quisquam delicti dicere audeat.* Patet ergo prima consequentia. Et per consequens per nullam cognitionem voluntas necessitabitur ad diligendum Deum.

Hæc sunt argumenta Ada quasi in forma recitata.

II. Argumenta Scoti.— Contra eandem quartam conclusionem arguit sic Scotus. (1. *Sent.*, dist. I, q. 4, art. 3.)

Primo. Una potentia non habet nisi unum modum agendi ; nam si haberet plures, jam non esset una. Sed voluntas est una simplex potentia, cujus modus est agere libere et contingenter. Ergo respectu cujuscumque aget contingenter, non de necessitate; et per consequens respectu finis etiam clare visi ei in patria apprehensi.

Secundo. Necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo. Sed objectum clare visum non est aliquid intrinsecum voluntati. Ergo non dabit voluntati ut de necessitate feratur in ipsum.

Tertio. Diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem aliquam, sed tantummodo intensiorem actionem , sicut patet de calido respectu calefactibilis plus aut minus approximati. Sed præsentia finis clare visi non videtur esse nisi major approximatio ad voluntatem : cum enim apprehenderetur in universali et obscure, quasi videbatur

(a) *stat.* — *itaret* Pr.

distare; rum autem clare et in particulari apprehenditur, videtur esse approximatum. Ergo per istam visionem non infertur necessitas voluntati; sal orietur intensior gradus dilectionis in ea.

Quarto. Si voluntas necessario vult finem sic apprehensum, aut ad istum actum voluntatis movet potentia, aut finis, aut utrumque. Si finis, patet quod non est necessitas; quia Deus ad nullum actum creature necessario movet. Si potentia, patet quod nulla erit necessitas, cum agens sit contingens. Si ulnimqie, patet per idem; quoniam utrumque est contingens in movendo. Ergo idem quod prius.

Quinto. Quandocumque principium elicivum non necessario elicit, habens illud non necessario agit. Sed eadem charitas potest esse in voluntate, Deo clare viso, et non viso; sicut patet in raptu Pauli: non enim habuit aliam charitatem in raptu, et aliam post raptum. Sed post raptum non necessario diligebat Deum, nec eliciebat necessario actum. Ergo nec voluntas habens charitatem, de necessitate diligit Deum etiam clare visum.

Sexto. Habitus non mutat potentiam nec modum agendi ipsius. Sed voluntas agit libere et contingenter. Ergo quanluincumque elevetur per charitatem in patria, adhuc contingenter et libere, et non de necessitate fruatur.

III. Argumentum Aureoli. — Potest argui ex dictis Aureoli contra sanctum Thomam arguentis jwr aliqua motiva quibus sanctus Thomas aliquando utitur. Potest sic argui. Objectum quod non replet totam capacitatem potentiae non immutabiliter movet voluntatem. Sed tale objectum est Deus. Quod palet: tum quia non replet nisi mediante actu dilectionis; dilectio vero Dei, etiam clare visi, non replet totam potentiam voluntatis, cum voluntas sit in potentia ad multas alias dilectiones: tum etiam quia non satiat, quia relinquit desiderium potentiae respectu alterius objecti; nunc autem Deo praesente adhuc potest voluntas in pluribus aliis complacere, et forsitan in experientia propriae libertatis. Ergo non attrahit immutabiliter voluntatem. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ I. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod secunda responsio ibidem jjsita est (a) bona. Non enim summum bonum in sua ratione includit defectum alicujus boni nec rationem alicujus mali, nec includit in sua ratione potentialitalem aut obscuritatem, ut lingit arguens; sed omnes istae imperfectiones sunt in

(a) *non* — Ad. Pr.

modo concipiendi, et non in objecto concepto. Licet enim ratio universalis dicat quamdam conclusionem et potentialitatem, non tamen illud est de ratione nature cui attribuitur per intellectum talis intentio. Voluntas autem, cum in summum bonum fertur, non vult universalitatem illam, sed objectum cui accidit universalitas non in re, sed ut est in intellectu; voluntas autem tendit in rem non ut est in voluntate, sed ut est in seipsa extra voluntatem et intellectum. Et cum dicitur quod non solum imperfectio objecti, immo etiam imperfectio cognitionis aut modi cognoscendi summe facit etc., dicitur quod verum esi; sed ex hoc non sequitur quin objectum imperfecte cognitum quandoque necessario moveat potentiam sicut et clare visum, potissime ubi objectum sub ratione universaliori est ut sil finis voluntatis; hujusmodi autem est perfectum bonum in quantum hujusmodi, ut ponit secunda conclusio in suis probationibus, ubi satis de hoc dictum est. Conceditur tamen quod magis necessario movet illo modo quam isto, ut palet in prima et in quarta conclusionibus. Undo in argumento videtur esse fallacia consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam. Ista enim propositio: objectum clare visum movet aliter quam objectum confuse cognitum, habet multas causas veritatis; el tamen infertur: ergo sic diversimode movet quod clare apprehensum necessario movet, non autem confuse cognitum. Arguitur ad unam illarum causarum veritatis. Talis autem alietas potest esse nullis modis, scilicet quia isto modo sumine delectat, non autem illo modo; aut quia isto modo satiat, non autem illo modo; aut «pria illo modo beatificat, non autem isto modo, ut declaratur tertio *Contra Gentiles*, a capit. 36, usque nd 50.

Ad secundum dico quod non aliud probat, nisi quod ultimus finis, apprehensus sub ratione beatitudinis vel sumini l>oni, non necessario movet voluntatem, quantum ad exercitium actus; el hoc conceditur. Sed non probat (juin necessario moveat voluntatem quantum ad specificationem actus. Dico enim quod licet actualiter considerans de ultimo fine non necessario exeat in actum volendi finem, tamen si aliquem actum circa finem habeat, ille erit dilectio, vel desiderium finis, aut alius actus prosecutivus. Dico tamen quod semper naturaliter vult finem, non tamen semper actu elicito, sed dilectione quæ est quædam inclinatio habitualis. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. t, q. ult., art. 1, ad tertium, dicit: *a* Dilectio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, §4.n1 tantum quamdam naturalem inclinationem, n

Ad tertium dico per idem. Solum enim proknt quod non necessario ad apprehensionem ultimi finis per intellectum sequitur actus elicitedilectionis erga illum. Nec illud quod dicitur de rustico aliud probat. Dico tamen quod nullus est sive laicus, sive philosophus, qui rediens ad se experiatur se jxjssc nolle

beatitudinem, aut carnaliter. Unde Augustinus 13. *de Trinitate*, cap. 3, dicit de quodam mimo qui putavit se dixisse uni militi quid vellet quilibet, quia scilicet dixit omnibus: Vili vultis emere, et care vendere; de isto, inquam, mimo ait Augustinus: *Quod si dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate; quidquid enim aliud latenter velit, ab hac voluntate quæ ab omnibus et in omnibus nota est non recedit.* — Hæc ille. — Et capit. 5: *Verum est quod omnes Immines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc externa quæcumque appetunt.* — Hæc ille. — Ex quibus patet quod si rusticus intei cogitatus an si posset nolle beatitudinem responderet quod sic, ipse mentiretur; nam quilibet necessario diligit beatitudinem habetualiter, nec potest actualiter ejus oppositum velle, aut eam odire. Unde Magister *Sentent.*, dist. 25, lib. 2, dicit: « Beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velimus » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod aliquem complacere in complacentia ultimi finis potest dupliciter contingere: uno modo, ut ipsa complacentia sit objectum principale alterius complacentiæ, ita quod voluntas in ea complaceat perse; alio modo, ut est complacentia talis rei, scilicet finis ultimi, ita quod ratio complacendi in ea non sit ipsa, sed finis. Primo modo, alio actu complacet quis in fine, et alio in actu complacentia?; sicut isto modo alia est dilectio finis et dilectio illius dilectionis. Secundo vero modo, eodem actu complacet quis in fine et in complacentia finis: sicut eodem actu quis fruatur line et fruitione finis, ut prius dictum fuit. Tunc dico quod sicut voluntas necessario complacet in line, ita et in tali complacentia finis, secundo modo, non autem primo modo. Et cum proliatur quod nullo necessario complaceat in tali complacentia; dicitur quod argumentum non procedit nisi de complacere in complacentia primo modo solum. Probat enim quod non sit magnum bonum reflecti super illam complacentiam, et quod illa non est magnum bonum, immo forte est impedivum majoris boni; et ideo non necessario est diligenda vel principale volitivum. Sed tamen finis est magnum bonum, et nullo modo impeditivum boni. Ideo necessario trahit voluntatem directe ad complacendum in ea; et consequenter et indirecte ad complacendum in complacentia finis. Cum autem additur in argumento quod repugnat quod illa complacentia respectu finis sit necessaria, et tamen possit illa complacentia displicere; dico quod nulla est repugnantia, quia illa displicentia aliud objectum habet quam complacentia, nec sunt opposita?, quamvis numquam se contrahantur; sed successive possunt esse in voluntate. Unde argumentum false imaginatur primo, quod complacentia finis dicitur illo modo

necessaria, scilicet quod necessario sequatur apprehensionem finis; hoc enim falsum est, ut patet per prædicta; sed dicimus esse necessariam illo modo, scilicet quod voluntas non potest habere actum illi oppositum. Secundo supponit quod sint simul in voluntate complacentia finis, et displicentia illius complacentia tunc enim aliquis tristabiliter complaceret. Sed hoc non ponimus; sed conceditur quod aliquis potest tristari quia complacuit.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod voluntas quietatur in complacentia finis, loquendo de quiete desiderii, non autem loquendo de quiete motus. Quia licet voluntas, habita illa complacentia, adhuc moveatur ad consequendum finem in quo complacet, cum non desideret aliquid ultra illum, quietatur; et hoc est quies desiderii, vel patuit in primo articulo in probatione ultima conclusionis.

Ad sextum negatur minor. Dico enim quod quilibet necessario amat se, et esse suum, et suum vivere. Et ad probationem dico quod amor sui est in potestate hominis, sic quod ad illum non cogitur, quantum ad ejus exercitium; non tamen quantum ad habitum, vel quantum ad speciem actus, ut dictum fuit superius de amore naturali erga finem. Consequentia autem quas arguens facit in oppositum non valent, scilicet quod si ille amor sit modo predicto necessarius, quod non possit intendi vel remitti; nec iterum quod circa illum amorem non cadat virtus, aut vitium, aut laus vel vituperium, aut meritum vel demeritum. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas *de Veritate*, q. 22, art. 7, « volendo illud quod quis naturaliter vult secundum se, neque est meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. » Et exemplificant de beatitudine: quia nullus contrahitur meretur, in quantum beatitudinem appetit, quam naturaliter appetit; sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, scilicet visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. » Sic in proposito, licet nullus mereatur vel demereatur, nec sit laudandus vel vituperandus quia se amat, quod habet ex natura; tamen potest laudari vel vituperari, quia amat se propter aliquid, vel ad aliquid, vel aliquo modo, vel secundum aliquid quod non venit ex natura, sed ex determinatione bonitatis. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ. q. 25. art. i, ad tertium, dicit quod contrahentes seipsos vituperantur, in quantum se amant secundum naturam sensibilem cui obtemperant; quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, vel sibi velint illa bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. » — Hæc ille. — Cum etiam dicit arguens quod aliqui se contemnunt propter Deum, conceditur. Sed hoc non est odiendo se, aut non amando se actu, nec habitu, vel naturali inclinatione; sed nun optando sibi aliqua puta honores, aut alia

hujusmodi, quibus [ent retrahi vel impediri a divinis mandatis vel consiliis exsequendis. Mirum autem est de arguente, qui cum sciat quemlibet obligari ad diligendum se ex charitate, videtur laudare aliquos se non amantes. — Confirmatio etiam facta ibidem non valet. Sicut enim dicit sanctus Thomas, quarto *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, quaestiu-cula tertia : < Non esse potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura privatio boni. Alio modo potest considerari in quantum est ablativum pœnæ vel miseriæ; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo, quoddam tonum est, ut dicit Philosophus quinto *Ethicorum* (cap. 1), et isto modo est appetibile. Qui quidem modus est per accidens, n — Hæc ille. — Idem ponit prima parte, q. 5, art. 2, ad tertium; et *de Veritate*, q. 22, art. 1, ad septimum. — Con- similiter dico de forti > quod fortis eligit noii esse non secundum se, sed in quantum induit rationem boni, scilicet in quantum est liberativum communitatis aut populi a malo. Sed hoc est appetere non esse per accidens et non per se; immo taliter appetens implicite appetit esse et bonum.

Ad argumenta Scoti. — Ad primum eorum quæ arguit Scotus dicitur quod illud et alia non probant aliud, nisi quod apprehensionem linis non necessario sequitur motio voluntatis, quantum ad exercitium actus, quod conceditur; non tamen probant quin voluntas necessario moveatur a line quantum ad specificationem actus, modo sæpe exposito. Verumtamen dico quod, seenndum quod liene ostendit Aureolus, illa argumenta nullius sunt efficacæ ad aliquid concludendum. Primum enim peccat per fallaciam figuræ dictionis; quia ibi mutatur quid in quomodo, et substantia in modum. Non enim sequitur : voluntas habet in potestate sua actum, ergo immediate habet; nec : nihil tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, ergo nihil immediatius. Unde, quia voluntas movet se mediante ratione, ut primo moveat rationem, secundo ipsa moveatur a ratione vel intellectu, sicut naula movet se movendo navem, non potest inferri quod voluntas potest se movere immediate, sicut nec de nauta quod immediate moveret se secundum totum primo.

Ad secundum negatur major. Quod patet : nam appetitus bruti do necessitate movetur ad objectum appetibile, et tamen non necessario removet prohibens illum motum ; quod prohibens eat non imaginari de objecto» Palet enim quod appetitus asini posset figere imaginationem circa appetibile, sicut canes ex appetitu figunt imaginationem circa lepores, et cati circa mures; et tamen non necessario hoc facit. Et sic non necessario removet prohibens appetibilis circa eos, scilicet non imaginari.

Ad tertium similiter negatur major, ut patet in

exemplo proposito. Nam appetitus bruti qui est extremum unius coordinationis, et appetibile quod est alterius ordinis necessario se respiciunt; et tamen imaginatio, quæ est media, non semper inanulene- lur in consideratione appetibilis, ut dictum fuit.

Ad qimrtiin similiter major est falsa, ut patet in eodem exemplo. Et iterum dicitur quod illud quod quiescit in aliquo non necessario manenet illud, si ab alio abducatur. Multa sunt autem quæ possunt intellectum abducere, et avertere a consideratione ultimi finis, scilicet : connexio specierum, ex qua oritur quod intellectus transeat subito de uno ad aliud, distribuendo; etiam occupationes sensuum, de quibus constat quod intellectum avertero possunt; similiter fames, et sitis, et aliæ corporales indigentia, de quibus constat; consimiliter appetitus prose- quendi finem realiter et ea quæ sunt ad finem, qui quidem oritur ex desiderio eorum quæ sunt ad finem. Ergo non est inconveniens quod voluntas non manuteneat perpetuo volitionem finis in se, aut considerationem ejus in intellectu.

Ad quintum similiter negatur major. Nam constat quod intellectus possibilis necessario movetur a phan- tasmate et intellectu agente per speciem intelligibi- lem; et tamen non necessario agit secundum ultimi- mum suæ potentia, eliciendo intellectionem, et considerando intelligibile. Similiter in proposito : potest enim esse quod voluntas aliquando magis, ali- quando minus in ultimo fine complaceat, vel propter confusio-rem considerationem, vel propter majorem occupationem erga sensibilia, vel propter alias causas.

Ad sextum dicitur quod concludit quod voluntas potest suspendere actum suum ab appetitu finis, sicut intellectus a consideratione illius. Sed cum ulterius concludit quod ideo immediate potest voluntas suspendere actum proprium, committitur fallacia figuræ dictionis; quia mutatur modus de magis in modum immediationis.

Ad septimum dico ad minorem quod in agentibus ordinatis, si primum necessitalur ad movendum alia sequentia, oportet quod alia sequentia necessario moveantur; non tamen ojiortet quod si primum neces- sario movetur ab objecto suo, quod ipsum necessa- rio moveat alia. Unde licet voluntas necessario movea- tur a fine in universali apprehenso, non tamen ex hoc ipsa necessario movet intellectum ad consideran- dum de fine, nec potentias executives ad exsequen- dum ea quæ sunt ad finem. Et potest dari instantia de appetitu bruti, et imaginatione ejus; qui quidem appetitus habet movere quandoque imaginationem et alios sensus bruti.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem dicitur quod concludit

solum quod Deus conceptus a viatore sub ratione summi boni necessario diligitur quantum ad specificationem actus, ut supra dictum fuit in probatione conclusionis primæ, posita quarto loco. Sed ex hoc non sequitur quod Deus sub aliqua ratione speciali, scilicet Creatoris vel hujusmodi, necessario diligitur. Nec similiter spuitur quod necessario moveat voluntatem, quantum ad exercitium artus.

Ad secundum patet per idem. Dicitur enim quod, stante lirina adhaesione et opinione vel æsimatione in actu quod Deus sit summum bonum, voluntas non potest eum respicere, aut odire. Cum hoc tamen stat quod voluntas potest non exire in actum volendi circa eum. Similiter stat quod, stante illo iudicio firmo in habitu quod Deus est summum bonum et beatitudo aut felicitas nostra, apprehendatur Deus actualiter sub ratione punitoris, vel prohibentis aliqua delectabilia, et consequenter tanquam malus homini, et ei nocivus et injustus; sic quod hoc iudicium suggerit appetitus sensitivus ex vehementia passionis, et non intellectus secundum dictamen rationis. Et tunc voluntas non potest eum habere odio, sine hoc quod homo fiat hæreticus. Sed hoc est odire eum per accidens, scilicet in suis effectibus, et non per se et sub propria ratione.

Ad tertium negatur minor. Non enim videtur magis quod beatitudo apprehensi sub ratione speciali necessario moveat voluntatem, sed quia apprehensa sub ratione communi beatitudinis necessario movet eam; quia sub ratione communi beatitudinis est per se objectum naturale, sub ratione autem particulari se habet per accidens ad illud, sicut sub ratione visionis divinæ essentiæ vel hujusmodi. — Ad alia quæ dicuntur in argumento patet per prædicta. Concedo enim quod, stante illa aestimatione, Densest summum bonum, sub tali ratione Deus necessario diligitur, et necessario movet voluntatem, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Sed Deum taliter diligi est per accidens, quia per se diligitur tali dilectione summi bonum aut beatitudo.

§ 3. — AN ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Adæ. — Ad primum dicitur quod illud argumentum nil aliud concludit nisi quod voluntas non vult ultimum finem, nisi libere et sine coactione. Cum hoc tamen stat quod necessario vult illum, non quidem necessitate coactionis, sed necessitate naturalis inclinationis. Hanc solutionem dat sanctus Thomas in multis locis, signanter *de Veritate*, q. 22, art. 5, ubi sic dicit, in principali solutione: « Duplex est necessitas: scilicet coactionis, et hæc in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas ali-

quid de necessitate vult. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 24, art. 1, ad vigesimum, ubi dicit sic:

• Sicut de primis principiis non iudicamus ea examinando, sed eis naturaliter assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita in appetibilibus, de fine ultimo non iudicamus, iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de illo non est electio, sed voluntas. Habemus igitur respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, quinto *de Civitate Dei*; *mutum* autem liberum arbitrium, proprie loquendo, cum sub electione non cadat. » — Hæc ille. — Ex cujus dictis habemus primo quod non sequitur: voluntas respectu ultimi finis clare visi habet liberam volitionem, igitur potest ipsum non velle vel non diligere; secundo, quod non sequitur: nullum delectabile aut instabile creatum potest necessario movere voluntatem ad sui persecutionem aut fugam, igitur nec ultimus finis dare visus; quia voluntas non inclinatur ad alia necessitate naturali, sicut ad ultimum finem.

Ad secundum dicitur quod libertati voluntatis nihil obstat in via nec in patria, tamen in beatis necessario movetur in patria. Tunc cum queritur unde venit illa necessitas, dico quod non provenit ex sola infinitate objecti, sed ex perfecta conjunctione ad tale objectum, sibi convenientissimum, per claram visionem, per quam necessario iudicat illud objectum. omnibus pensatis, esse pro tunc diligendum super omnia. Nec illud iudicium est in potestate caecaturæ ad suspendendum illud; et ideo nec appetitus aut fruitio illud iudicium sequens. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 2: « Tota, inquit, ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod appetitus quandoque rideatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non arca idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari appetibili; iudicium vero rationis est quandoque de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Si iudicium de hoc particulari ut nunc operabili nunquam potest esse contrarium. Qui enim vult fornicari, licet sciat in universali fornicationem malam esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse hunc actum fornicationis, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur. Et ideo si iudicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus. » — Hæc ille. — Et nota ultima verba. Nunc autem ita est, quod iudicium de prosecutione respectu ultimi finis, vel clare visi, vel sub ratione perfecti boni apprehensi, non subest potestati voluntatis, sed est eidem præfixum a Deo. Ad hoc enim habemus quemdam habitum cunnaturalem qui dicitur synderesis, qui ita se habet respectu primorum

principionnn in operabilibus, sicut habitus qui dicitur intellectus se habet respectu principiorum in speculabilibus, ut probat sanctus Thomas, prima parte, q. 79, art. 12; et prima secundæ, q. 04, art. 1, ad 2^m. Signanter autem dare videns Deum non habet in potestate sua suspendere iudicium illud quo iudicat Objectum illud <«se summe diligendum; quia illa visio non est in potestate sua. Secus est de apprehensione ultimi finis in via; quia illam polest suspendere quando vult; et consequenter cessare ab appetitu finis. — Dico ulterius quod ideo tale objectum nécessitât voluntatem, quia proponitur sub ratione infiniti boni H universalis boni. Eleum dicitur quod non obstante infinitate adhuc movet contingenter, etc.; dicitur quod licet illud objectum, scilicet Deus, quantum est de se posait non movere voluntatem, tamen ipsa voluntas non potest quantum est ex se non moveri; immo naturali necessitate inclinatur in illud. Cujus rationem assignat sanctus Thomas, prima parte, q. 82, nrt. 2, ad secundum, ubi ait: « Movens, tunc e. necessitate causât motum in mobili «piando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu lx>ni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo, sed a bono universali. » — Hæc ille. — Dico ulterius quod clare videns Deum non polest, quantum ex se est, iudicare quod bonum esset suspendere illum actum fruitionis, ad experiendum propriam libertatem; quia istud iudicium contrariatur iudicio quo iudicat tale objectum pro tunc se diligendum; quod quidem iudicium suum suspendere non potest, ut prædiximus. Si tamen per Dei potentiam tolleretur illud primum iudicium, scilicet « pio iudicat virtute divinæ visionis illud objectum » >se tunc diligendum, et crearetur secundum iudicium de quo loquitur arguens, tunc forte posset non diligere objectum divinum. Sed de illis minime nobis habere quod vult, nec illum suspendere potest, licet Deus hoc possit.

Ad tertium dico quod causa ibidem tacta bona est, addito quod illud iudicium tam in universali quam in particulari, et pro tali tempore, non est in potestate iudicantis ut illud continuet vel suspendat. Et cum dicitur quod in via, etc.; dico quoti quandoque quis in via iudicat Deum pro nunc esse ali eo diligendum omnibus pensatis, nec habet nunc quodeumque iudicium proprium formaliter vel virtualiter illi iudicio primo, semper « diligat Deum; et posito tali iudicio ponitur talis appetitus. Et cum dicit arguens quod nullus meretur, etc., tabum est ut postea dicetur. Secundum enim <U>d punct sanctus Thomas, </r Feritote, q. 22, ari. 7, aliquis idlest

mereri per volitionem quam necessario habet. — Ad confirmationem dico quod non omni dictamini practice potest voluntas se non conformans nisi possit illud dictamen suspendere, vel habere oppositum dictamen formaliter, ut scilicet iudicet tale objectum non esse pro nunc diligendum, vel virtualiter, ut scilicet iudicet aliud objectum, esse omnibus pensatis, pro tali tempore diligendum præ cæteris vel precise sine aliis. Nullum autem istorum est in clara Dei visione juxta prædicta.

Ad quartum negatur consequentia. Quia voluntas, respectu eorum quæ sunt ad finem, se habet ut potentia rationalis, quæ potest in opposita; sed respectu finis se habet potius ut potentia intellectualis (a), secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1, ad secundum, ubi sic dicit: « Voluntas, secundum quod naturaliter aliquid vult, magis correspondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad oppositu se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas. » — Consimile ponit, q. 62, ari. 8, ad secundum, « licens: « Virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non naturaliter ordinantur; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non polest non assensire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adherere bono, in quantum bonum est; quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur videns Deum se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum quem videt esse ipsam essentiam bonitatis, non se habet ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia dirigitur quicquid eligat. » — Hæc ille. — Nunc ad probationem consequentiæ dico quod, licet Deus non moveat ad sui dilectionem nisi finite, nec delectabile creatum nisi finite, tamen istud movere et illud sunt diversarum rationum: quia una istarum dilectionum est naturalis, et non alia; sic intelligendo quod voluntas naturaliter inclinatur ad volendum ultimum finem, et non ad alia disparata tali fini. Et ideo, quantumcumque auferetur delectabile creatum, nunquam necessario moveret voluntatem, sicut facit ultimus finis. Sicut ratio probabilis, quantum impeditur intendatur, nunquam ita moveat intellectum sicut primum principium, vel ratio demonstrativa ex illis principiis fidem habens.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium dictum fuit.

Ad sextum dicitur quod solum probat quod clare videns Deum potest cum illa visione simul habere volitionem carendi illa visione post horam; et hoc non est contra nos. Sed non probat quod cum illa visione possit habere volitionem carendi pro tunc tali visione, vel quod habeat illam visionem sine quacunque delectatione vel dilectione. — Ad confirmatio-

1) mortali. — *mobilitati* Pr.

(a) *intellectuali* — *actuali* Pr

nem vero dicitur quod sicut Deus non potest mihi præcipere quod concipi ad suspendendum assensum respectu propositionis mihi per se nota, dum actualiter mihi proponitur, quia hoc non subiecit potestati intellectus aut voluntatis, quia talibus propositionibus intellectus naturaliter assentit; ita nec potest cuiquam præcipere quod conatur ad suspendendum volitionem respectu ultimi finis clare apprehensi, quia ad illum diligendum quilibet naturaliter inclinatur, ut prædictum est; nec talis dilectio subiecit potestati voluntatis. Sed si stante sui clara visione tolleretur omne iudicium quo videns eum iudicat Deum esse pro tunc diligendum, tunc potest dare illud præceptum, et non aliter; quia ex illa visione statim sequitur iudicium practicum de Deo super omnia diligendo, quod iudicium non potest creatura sed Creator suspendere. Et consequenter solus ipse potest facere visionem illam sine fruitione.

Ad septimum dicitur omnino sicut ad sextum dictum fuit.

Ad octavum negatur major, nisi fieret speciale miraculum. Nam ex illa visione sequitur evidens iudicium quo iudicatur Deum esse super omnia diligendum. Quod quidem iudicium adeo intensum est, quod nullum permittit secum iudicium quo iudicetur Deum esse odiendum aut non diligendum, nec quo iudicetur aliud esse diligibilius aut eligibilius Deo, nec iudicium quo iudicetur dilectio Dei suspendenda aut intercipienda. Nec aliqua passio tale iudicium impedit, sive scilicet corporis, sive animæ passio. Et ad probationem dicitur quod licet clare videns Deum possit apprehendere Deum ut futurum punitorem aut annihilatorem videntis, tamen talis non ideo apprehendit eum aut iudicat eum esse malum; quia videt clarissime ipsum esse essentiam bonitatis. Sicut Philosophus qui demonstrative scit solem esse majorem terra, et ita iudicat iudicio ad quod necessitatim per demonstrationem, nullo modo iudicat solem esse tantæ precise quantitatis quantum est rota figuli, licet appareat ad visum. Unde sicut astrologus nunquam assentit isti consequentia: visus repræsentat solam esse tantam quantitatis precise sicut est rota figuli, igitur sol est tantæ quantitatis precise; ita nec clare Deum videns assentit isti consequentiæ: Deus est punitor tui futurus, igitur est odiendus, vel non diligendus, aut malus; quamquam forte sensualitas aut ratio inferior, si non corrigetur per superiorem, ita fore iudicaret.

Ad nonum dico quod plus necessitatur quis ad fruendum Deo in patria quam ad fruendum ultimo fine aut beatitudine in via; cujus ratio dicta est supra. — Secundo, dico quod nullus potest in via nolle lætitudinem aut odire perse. — Tertio, dico quod nullus potest per se miseriam appetere. — Quarto, dico quod quis potest appetere miseriam de per accidens, in quantum appetit esse quod tamen videt non posse se habere nisi cum miseria, sicut damnatus. — Quinto,

dico quod sicut in via quis potest appetere miseriam de per accidens, ita clare Deum videns potest appetere carentiam divinæ beatitudinis de per accidens, in quantum scilicet se vellet conformare divino præcepto quo Deus ei preciperet quod vellet carere tali gaudio ad tempus. Sed ex hoc non habetur quod posset suspendere illum actum, ut «licitum fuit in solutione ad sextum.

Ad decimum dicitur quod aliquis potest velle non esse de per accidens. Sed negatur secunda consequentia ibi foeta; quia in patria non potest apparere videnti Deum suspendere fruitionem Dei sub specie boni, nisi per speciale miraculum, ut dictum fuit. Et ad probationem secundæ consequentiæ patet quod non valet, quia non est in potestate videntis Deum ut iudicet Deum non esse diligendum. Secus est in via, ubi quis potest iudicare quod bonum est annihilari, vel non beatificari; tamen de per accidens hoc erit.

Ad undecimum dicitur quod clare videns Deum, quantumcumque revelaretur sibi futura esse magna poma, propter hoc nunquam gaudium suum minueretur; quia hoc gaudium et illa pœna non sunt contraria: tamen quia illud gaudium non est in potestate gaudentis ut plus aut minus quam gaudet gaudeat; tamen quia videns Deum iudicat quod bonum est sibi illam pomam pati, cum sit iusta; immodè hoc gaudet.

Ad duodecimum dicitur quod Augustinus loquitur de necessitate coactionis, non autem de necessitate naturalis inclinationis. Prima enim repugnat voluntati, sed non secunda. Et hoc optime ostendit sanctus Thomas. prima parte, q. 82, art. 1, ubi numerat inultos modos necessitatis post Aristotelem; et ibidem ostendit quæ necessitas voluntati repugnet, et quæ non.

Et hæc sint dicta ad argumenta Adæ qui in hac materia fuit fortiter speculatus. Scio tamen quod Cancellarius Parfiensis, me presente, anno Domini 1409, condemnavit quosdam articulos quos ego in praesenti solutione videor sustinere; tamen iudicio majorum qui tunc erant Parisiis, ad talia condemnandum plus eum portabat affectio quam ratio; quia contra majorum doctorum dicta fabatur. Quare de sua condemnatione non curo.

II. Ad argumenta Scoti — Ad primum negatur major. Nam intellectus possibilis est unica potentia: et tamen respectu aliquorum objectorum se habet necessario et immobiliter, ut cum assentit primis principiis; respectu autem conclusionum se habet contingenter, quibus non necessario assentit. Similiter patet de voluntate divina, quæ necessario vult divinam bonitatem, sed creaturas vult contingenter. Contingentia enim et necessitas non variant potentiam; quia non insunt ei absolute, sed in ordine ad objecta.

Ad secundum negatur antecedens. Necessitas enim agendi non inest potentiae solum per aliquid intrinsecum, nec etiam solum per objectum absolute sum-

ptum, sed ex comparatione ejus ad tale objectum, et ex concursu amborum.

Ad tertium negatur major. Sequitur enim quod dilectio via? et patriæ non differrent nisi secundum magis et minus, quod non est verum. Dico tamen quod minor est falsa. Quia dum finis clare videtur, postquam confuse videbatur, non solum est ibi major approximatō objecti, immo est ibi aliud objectum secundum rationem; quia cum Deus videtur per speculum non cognoscitur in se, et in propria ratione; cum autem clare videtur, tunc intellectus praesentat eum voluntati sub propria ratione. Licet enim Deus diligatur in via et patria, tamen quia bonum intellectum est objectum voluntatis, secundum diversitatem cognitionis boni, aliquantulum variatur ratio objecti voluntatis, et ita non solum movet voluntatem intensius tunc quam nunc, immo tunc necessario, nunc autem non.

Ad quartum dico, sicut ad secundum. Illa enim necessitas non tantum oritur ex objecto in se, nec tantum ex potentia, sed ex potentia respectu talis objecti sic apprehensi.

Ad quintum palet per idem. Dico enim quod licet

ε>4*1

in via apprehensi sub aliqua ratione speciali beatitudinis, tamen in patria elicit illum necessario; quia objectum sibi praesentatur sub alia ratione, quam in via.

Ad sextum conceditur major, si intelligatur respectu ejusdem objecti (a) sub eadem ratione sibi propositis. Si aliter intelligatur, negatur. Et ideo eodem modo dicitur ad istud sicut ad primum.

III. Ad argumentum Aureoli, negatur minor. Dico enim quod objectum beatificum clare visum replet totam capacitatem potentiae volitivae, non sic quod nullum aliud objectum simul cum eo sit votivum, nec sic quod illius dilectio nullam aliam dilectionem compatiatur; nam in beatis angelis est simul dilectio naturalis et beatifica, ut ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 62, art. 7, et similiter in aliis beatis; sed isto modo replet totam ejus capacitatem, quia tota ratio objecti voluntatis repertur perfecte in objecto beatifico cum illud contineat omnem. Unde sicut communis ratio boni adaequat potentiam volitivam, ita quod non potest se ad aliud extendere, nisi ad illud solum ubi dicta ratio repertur, nec aliquid movet voluntatem nisi in quantum participat rationem propositam, ita se habet divina essentia clare visa respectu voluntatis beati, quod est ei ratio volendi omnia quaecumque vult, nec quaecumque alia dilectione voluntatis aliquid diligit beatus quin illud diligit in ordine ad divinam essentiam. Ipse etiam beatus non potest desiderare interruptionem illius visionis, aut fruitionis, nec propter aliud objectum,

aut experientiam propriae libertatis ab illa quam habet, quia nullum talo potest sibi de per se apparere bonum, ut supra dictum est. Et ita intelligo repletionem volitivae per objectum beatificum. Et est similis modus loquendi illi quem ponit sanctus Thomas, I p., q. 82, art. 2, ad secundum, cum dicit quod « movens tunc ex necessitate causal motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod lota ejus possibilitas subdatur moventi(a). Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu universalis boni et perfecti, non subditur ejus possibilitas alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo d. — Hæc ille. — Et q. 105, art. 2: u Voluntas potest moveri sicut ab objecto (6) a quocumque bono. Non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo; non enim aliquod potest sufficienter movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale sicut et intellectus objectum est ens. Quodlibet autem bonum causatum est quoddam particulare bonum. Solus autem Deus est bonus universaliter. Inde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter movet eam ut objectum, d. — Hæc ille. — Cum prodictis autem omnibus, semper tene quod voluntas, ut deliberaliva est, habet aliquos actus, circa Deum clare visum, quos potest interrompere prohibito in multis casibus, et ut deliberativa est, potest Deum clare visum odire de per accidens; sed voluntas, ut natura est, elicit dilectionem circa Deum a qua cessare non potest, nec ut sic potest odire Deum clare visum. Unde distinctio de Οἰλησι, et βούλησι, valet in propositio. Nam voluntas per respectum ad apprehensionem cum collatione dicitur βούλησι, sive volitatas ut ratio; sed voluntas per respectum ad apprehensionem sine collatione dicitur Οἰλησι, seu voluntas ut natura, secundum quod ponit Damascenus, et sanctus Thomas, tertio *Sentent.*, dist. 17. Unde apparet mihi quod, quandocumque sanctus Thomas dicit quod voluntas necessario exit in actum dilectionis circa Deum clare visum, ipse loquitur de voluntate, ut est Οἰλησι; et si loquamur de voluntate, ut est βούλησι, tunc intendit quod de per se non potest odire Deum, aut ab ejus dilectione cessare; sed si hoc faciat, erit de per accidens.

Ex quibus omnibus patet responsio ad objecta contra conclusiones, et consequenter ad totam questionem, et ad rationes in principio questionis, etc

(a) movens. — *mobilitati* Pr

(C) *objecta*, — *opposito* Pr.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

UTRUM HEUS SIT A NOBIS PRO STATU VIÆ INTELLIGIBILIS

¶ Utrum n uobis p< statu vi.jp hkuBiSj intelligibili».

Et arguitur quod non : quia Deus non est phantasiabilis, nec aliquo sensu perceptibilis: igitur nec est a nobis pro isto statu intelligibilis. Tenet consequentia : quia pro isto statu intellectus noster sic se habet ad phantasmata, sicut visus ad colores. Antecedens de se notum est : nam phantasmata non sunt nisi rerum sensibilium, et materialium.

In oppositum arguitur. Deus pro isto statu a voluntate est diligibilis: ergo intelligibilis. Tenet consequentia : quia non fertur nisi in bonum intellectum.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus habebit conclusiones. Secundus movebit dubitationes.

ARTICULUS I.
PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sic ista

Prima conclusio quod objectum primum et per se nostri intellectus est ens.

Istam ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 5^o art. 2, ubi sic ait : « Ens secundum rationem prius est quam bonum. Ratio enim significata per nomen est illud quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens ; quin, secundum hoc, unumquodque est cognoscibile, quod est in actu, ut dicitur nono *Metaphysics* (t. c. 20). Unde ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. n — Hæc ille.

Idem ponit secundo *Contra Gentiles*, cap. 98, ubi sic ait : « Objectum proprium intellectus est ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles : quidquid enim esse potest intelligi potest, v — Et post pauca dicit : < Ex hoc quod aliqua substantia est intellectualis, comprehensiva est totius entis, p — Idem ponit *de Veritate*, q. 1, art. I, et in aliis infinitis locis. — Ex quibus patet quod, secundum eum, ens est primum et per se objectum intellectus. Primum quidem, quia adæquatum; et similiter, quia primo imprimatur intellectui nostro, sicut ostendit sanctus

Thomas, *de Veritate*, q. t, art. 1, ex dictis Avicennæ, ubi sic dicit : « Sicut in demonstrationibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui noto, ite in investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic omnino jæreret scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes suas conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suæ metaphysicæ. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. . — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo ens est primum objectum intellectus duplici prioritete, tam temporis quam adæquationis. Est insuper ejus objectum per se : quia omne quod intelligitur, ex hoc habet quod sit intelligibile, quod habet rationem entis; scilicet quia est actu, ut dicitur nono *Metaphysics* (t. c. 15); illa autem est ratio entis.

Et sic patet conclusio prima.

Secunda conclusio est quod verum est objectum intellectus nostri primum, lit est ndæquatum, non tamen per se, hoc est per propriam rationem.

Ista conclusio sic probatur. Illud quod convertitur cum objecto intellectus et ei accedit, est primum sed non per se objectum intellectus. Sed verum est hujusmodi : constat enim quod verum convertitur cum ente, quod est primum objectum intellectus; constat etiam quod accedit ei. nam addit super ens relationem ad intellectum, ut quandoque probabitur.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 87. art. 3, ad primum, dicens < Objectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum. > — Idem ponit, q. 82. art. 3 et 4. ubi dicit intellectum esse eminentiorem voluntate. < quia objectum intellectus, scilicet ens et verum, est simplicius et abstractius objecto voluntatis >, quod est ratio boni — Item in multis locis ponit quod ratio entis potest intelligi non intellectione ratione veri, sed non econtra, licet ad omnem intellectionem consequatur ratio veri. — Ex quibus videtur velle quod verum est quædam adæquate passio objecti intellectus et non |K»r se objectum. Unde, prima parte, q. 16, art. 3, ad tertium, sic ait : « Cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locupiendo, habet veritatem. Alio modo potest sic intelligi, quod ens non apprehendi potest nisi apprehendatur ratio veri ; et hoc est falsum ; sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparetur intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed

tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur intelligibilius ejus. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur totum. > — Hæc ille. — Idem ponit *de Veritate*, q. 1, art. 1, ad tertium : < Aliquid intelligi sine alio potest dupliciter accipi. Uno modo ita quod aliquid intelligitur, altero non intellecto. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero : quia intelligitur, altero non existente; et sic non potest intelligi ens sine vero : quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente nihil potest intelligi. » — Hæc ille. — Quomodo autem verum consequatur omnem intellectionem, ostendit ibidem in principali questione : « Omnis, inquit, cognitio perficitur per assimilationem, vel similitudinem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod dicta assimilatio est causa cognitionis; sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet; quæ quidem concordantia dicitur adæquatio rei et intellectus; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adæquationem rei et intellectus, ad quam conformitatem sive adæquationem sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas præcedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam meritatis effectus. > — Hæc ille. — Ex quibus clare patet quod sic se habet ratio veri ad intellectum, sicut se habet ratio assimilati sensui per speciem sensibilem. Constat autem quod objectum sensus primo et per se non est hoc quod dico, assimilatum sensui per speciem sensibilem, sed potius qualitas passibilis, vel aliquid hujusmodi; quamvis hoc quod dico, assimilatum sensui per speciem sensibilem, sit passio consequens omne quod sentitur in actu. Et ita in proposito. Verum non est primum et perse objectum intellectus, sed potius ens; licet per se consequatur illud objectum, dum actu intelligitur : nulla enim res est vera nisi actu intelligatur in Deo vel a creatura.

Tertia conclusio est quod in intellectu objectum intellectus, et connaturale ac proportionatum nobis in intellectu pro isto statu, est quidditas rei materialis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 8-1, ari. 7, ubi sic dicit : « Potentia cognitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est a corpore separatus, objectum proprium est substantia intellectualis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile cognoscit materialia. Intellectus autem humani, qui est conjunctus

corpori, proprium objectum est quidditas in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit, » — Hæc ille. — Item, q. 12, ari. 4: < Cognitio, inquit, contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si ergo modus essendi alicujus rei cognitæ excellat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua sensibili, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea ergo quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, nobis (x) naturale est. eo quod anima, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ: quæ tamen habet duas virtutes cognitivas : unam quæ est actus alicujus organi corporei, et huic naturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia; alia vero virtus cognitiva est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis; unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra naturalem facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes, quod est supra facultatem naturalem intellectus animæ humanæ secundum statum vite præsentis quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum omnino subsistens sit connaturale soli divino intellectui, » — Hæc ille. — Item super Boetium *de Trinitate*, q. I, ari. 3, dicit : < quod primo cognitum homini potest dupliciter accipi, aut scilicet secundum ordinem diversarum potentiarum, aut secundum ordinem objectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur in sensu, illud quod est cognoscibile a sensu est primo notum nobis quam illud quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile prius intelligibili. Alio modo, secundum ordinem objectorum in una potentia, cuiuslibet potentie cognoscibile est primo suum proprium objectum. Cum

(?) nobis. — Om Pr.

autem ^{hi} intellectu humano [>]it potentia activa
[>]t pa.wiva, objectum potentia? pasedvæ, ^m ilicei intel-
 lectus possibilis, erit illud quod exit in actum per
 |K>tentiam activam, scilicet intellectum agentem,
 quia potenti^o passiva debet respondere suum acti-
 vum. Intellectus autem agens non facit inlelligibilia
 formas separatas, quæ sunt ex seipsis intelligibiies;
 sed formas quas abstrahit a phantasmatis. Et ideo
 hujusmodi sunt, quæ intellectus noster primo intel-
 lit ; et inter hæc, illa sunt priora quæ primo intel-
 lectui abstrahenti occurrunt. Hæc autem sunt quæ
 multa in se comprehendunt, vel per rnodum totius
 universalis, vel per modum totius integralis. Et ideo
 magis universalis sunt primo nota intellectui, et
 composita componibilibus, et diflinitum partibus
 diffinitionis. Et secundum quod imitatio intellectus
 est in sensu, qui etiam quodammodo abstracta
 a materia recipit, etiam apud sensum singularia
 magis communia sunt primo nota, ut hoc corpus
 quam hoc animal. Ubi patet quod Deus et aliæ
 substantiæ separat^o non possunt esse primo intel-
 lecta, sed intelliguntur ex aliis, ^o — Hæc ille.

Ad hoc propositum, Linconiensis, super primo
Posteriorum, comment. 17, dicit : u Possibile,
 inquit, est quamlibet scientiam esse absque sensus
 adminiculo. In mente enim divina sunt omnes scien-
 tiæ ab æterno, et non solum ipsa cognitio universa-
 lium certa, sed etiam omnium singularium, licet
 mens divina noverit singularia per modum univer-
 salem, quia ipsa novit omnes singulares essentias
 per modum abstrahentis ; nos namque non novimus
 singularem hujus humanitatis, nisi per hoc quod
 admiscemus eam accidentibus, ipsa vero novit ejus
 singularitatem in puritate sua? essentia? non concer-
 nendo eam cum actibus. Similiter intelligent)^o
 recipientes irradiationem a lumine primo, in primo
 lumine ipso vident omnes res scibiles universales et
 singulares, et etiam in reOexione ipsius intelligent)^o
 supra se, cognoscit ipsa res quæ sunt post ipsam,
 et per hoc quod ipsa (a) est eorum causa. Est igitur
 in his quæ carent sensu, scientia completissima. El
 similiter si pars çuprema animæ humana, quæ vo-
 catur intelligenlia, et quæ non est actus alicujus
 partis corporis, neque egens in sui operatione pro-
 pria instrumento corporeo, non esset mole corporis
 corrupti obnubilata et aggravata, ipsa per irradiatio-
 nem acceptam a lumine superiori, haberet comple-
 tam scientiam absque sensus adminiculo, sicut habe-
 bit cum anima erit exuta a corpore, et sicut forte
 habent aliqui penitus absoluti ab amore et phan-
 tasmatis rerum corporalium. Sed quia ipsa puri-
 tas oculi animæ per corpus corruptum obnubilata
 el aggravata est, omnes vires ipsius animæ rationa-
 lis, in homine nato, occupata? sunt per molem cor-
 poris, ne possint agere, et ita quodammodo sopit^o.

(a) *ipta*. — *ipie* Pr

Cum itaque processu tampons agant sensus, per
 multiplicem obviatinnem sensus cum sensibilibus
 expergiscitur ratio ipsis sensibus admixta, el in sen-
 sibus quasi in navi delata ad sensibilia. Ratio vero
 expergefata (s) incipit deinde el seorsum aspicere
 quæ in sensu erant confusa : ulpole visus, colorem,
 magnitudinem, figuram, corpus confundit, el in
 ejus judicio sunt omnia hæc accepta ul unum ; ratio
 vero expergefata dividit colorem a magnitudine, el
 figuram a corpore, el iterum figuram el magnitudi-
 nem a corpore subjecti, et ita |>er divisionem el
 abstractionem pervenit in cognitionem corporis sub-
 stantiæ deferentis magnitudinem et figuram el colo-
 rem. Verurntamen non novit ratio hoc esse univer-
 sale actu, nisi postquam a multis singularibus fecerit
 hanc abstractionem, et occurret ei unum et idem
 secundum judicium suum in multis repertum. Mani-
 festum est itaque, quod deficiente aliquo sensu in
 nobis habentibus mentis oculum mole corporis cor-
 rupti occupatum, deficit universale incomplexum ex
 singularibus senius deficientis venatum, el deficit
 etiam universale complexum expergibile ex eisdem
 singularibus sumptum, el per consequens edentia,
 quæ erigitur supra universalis sic venata. Ratio
 enim, ut in nobis sopita, non agit nisi postquam
 per sensus operationem, cui admiscetur, fuerit
 expergefata. Causa autem quare obnubilatur visus
 animæ per molem corporis corrupti, est quod affe-
 ctus et aspectus animæ non sunt divisi, nec attingit
 aspectus ejus, nisi quo attingit affec tus sive amor
 ejus. Cum ergo amor et affectus animæ convertitur
 ad corpus et fñlecebra corporales, necessario trahit
 secum aspectum, et avertit eum a lumine suo, quod
 se habet ad ipsum sicut sol se habet ad oculos exte-
 riores ; aspectus autem mentis a suo lumine aversus,
 necessario convertitur in tenebras et otium, donec
 egrediens modo aliquo per sensus exteriores in luce
 sensibili exteriori, per modum aliquem reperit lucis
 ad ipsum nat^o vestigium, ad quod cum ascendit, quasi
 excitatus, incipit inquirere lumen proprium, el
 in quantum magis avertitur a corporalibus corrupti-
 bilibus, in tantum convertitur aspectus ad divinum
 lumen et in tantum reperit ipsum. » — Hæc
 ille.

Ex quibus omnibus palet quod quiddilates rerum
 materialium sunt objecta proportionate intellectui
 nostro, pro isto statu, ad eas |M?rfecte cognoscen-
 dum. el sol^o tales. — Non tamen intelligit ista con-
 clusio, quod ratio quidditatis materialis sit for-
 male vel per se objectum intellectus, sed materiale,
 ut dicetur in alia conclusione.

Quarta conclusio : quod licet verum non sil per
 se vel formale objectum quod Intellectus, stat

(a) Joco *expergefata*, *expergibile*, habet Pr. *experrecta*,
experrile.

quod cM formale et per se objectum quo intellectuu

Pro intellectu hujus conclusionis præmitto duos sancti Thomæ. Primum ponit, 3. Sentent., dist. 24, q. I, art. I, quaestiuncula prima : « In objecto cujuslibet potentiæ, est tria considerare, scilicet : illud quod est formale, et illud quod est materiale, et illud quod est accidentale ; > et exemplificat «le objecto visus, in quo dicit « quod lux est formale, color vero material·?, et quantitas ut accidentale >. Idem ponit secunda secundæ, q. 1, art. I. Et *de Virtutibus*, q. 2, art. 13, ad sextum, et fuit recitatum in prologo. — Secundum dictum ponit *de Veritate*, q. 14, art. 8, ad quartum : « Lux, inquit, quodammodo est objectum visus, et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum per reflexionem vel alio modo conjungitur, non dicitur esse |x>r se visus objectum, sed magis color qui est semper in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur. » — Ex quibus duobus «lictis flatet quomodo lux potest dici formale vel per se objectum visus, et quomodo non. Si enim loquamur de formali objecto tamquam quo aliquid objicitur potentiæ vel movet potentiam, sic lux est formale objectum visus : quia nihil objicitur visui nec est actu visibile nisi per lucem. Si autem loquamur «le formali objecto tamquam quod objicitur ipsi |m> potentiæ, sic lux non est formale objectum visus, sed potius color. Primo modo loquitur in primo dicto, secundo modo in alio dicto. Sic consimiliter in proposito. Si loquamur de formali objecto intellectus primo modo, sic verum est formale in objecto intellectus : quia ideo aliquid intelligitur ab intellectu, quia intellectus eidem assimilatur per sjæciem, quæ assimilatio complet rationem veri, ita <|u «m| verum vel veritas est quo aliquid est inrllligibile. Ut enim patuit, cognitio quidem est quidam veritatis effectus, non sic quod relatio qgam dicit verum sit illud quo movetur intellectus ad intelligendum, sed est sicut causa sine qua non ; ipsa enim species non ēb principium quo intellectus asinum intelligit, nisi j>er eam intellectus conformaretur et similaretur asino. Si autem loquamur de formali objecto intellectus ad quod scilicet terminatur intuitus ejus, et quod directe intelligitur, sic formale objectum intellectus est ens : quia ad ejus rationem semper in omni intelligibili terminatur intuitus intellectus, et non ad rationem veri, sed potius verum se habet ut accidentale, illo modo, in objecto intellectus, juxta secundam conclusionem, et quaelibet res intellecta se habet ut materiale in objecto intellectus. Sed quidditas rei materialis >>t objectum materiale pro isto statu perfecte cognoscibile; aha vero objecta sunt improporionata Et Mo modo intelligitur cum dicitur quidditatem

materialem esse proprium objectum intellectus possibilis pro isto statu; non scilicet proprium, scilicet (a) |M?r adæquationem, sed potius ens et verum ; sed proprium, hoc est, proportion»tum et connaturale et perfecte cognoscibile; itaque hex: solum immediate cognoscitur ab intellectu conjuncto, alia vero, isto mediante : istud enim solum movet intellectum nostrum pro isto statu, et non aliqua res insensibilis. Est ergo primum objectum prioritatem immediationis et prioritatem generationis aut temporis. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 87, art. 3, ad primum : «Objectum, inquit, intellectus est «pioddam commune, scilicet ens et verum ; sed tamen primum objectum intellectus secundum pnesentem statum non est quodlibet ens aut quodlibet verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem aliorum devenit, n — Hæc ille. — Et loquitur de prioritatem temporis vel generationis, non autem ndæquationis, aut convertibilitatis.

Quinta conclusio est quod Deus non potest a nobis In via cognosci per essentiam suam, vel tu se.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas in nullis locis. Unde in *de Veritate*, q. 10, art. 11, sic ait « Mens nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur tertio de inirnaft.c. 39). Unde omne quod intelligitur secundum statum vi©, intelligitur per species abstractas a phantasmatibus. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repræsentandum divinam essentiam, vel etiam cujuscumque alterius sulislantiae separata?; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt species a phantasmatibus abstract©, sint alterius rationis ab essentiis sulistanlianum immaterialium etiam creaturarum et inulto magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum, nec Angelos per essentiam videre potest. — Hæc ille.

Item *de Veritate*, q. 8, art. 3, dicit : «i quod cognitio Dei, ad «piam homo naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat Deum per formam inlelligibilem, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta ; cognitio autem Dei per formam creatam non est visio ejus per essentiam, π — Hæc ille.

Item q. 10, art. II, concludit quod α nulla species creata potest inveniri sufficiens ad repræseolandum divinam essentiam, unde oportet quod si Deus per essentiam videatur, quod per nullam speciem creatam videatur, sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus creati eum videntis; quod

fieri non potest, nisi ad hoc intellectus creatus lumine gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad finem viæ, qui est gloria, et sic non est in via >. — Hæc ille.

Item primo *Contra Ggentilen*, cap. 14 : « In consideratione, inquit, divinæ substantiæ præcipue utendum est via remotionis : nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit. Et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est; sed aliquialiter ejus notitiam habemus cognoscendo quid non est, tantoque ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ab alio plenius intuemur; habet enim unaquæque res in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum; unde et in rebus, quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus per quod scimus in comuni quid sunt, et postmodum differentias addimus, quibus a ceteris aliis distinguantur, et sic perficitur substantiæ rei completa notitia. Sed quia in consideratione divinæ substantiæ non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ab aliis rebus per differentias affirmativas accipere possumus, eam oportet accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis una aliam contrahit, et magis ad completam rei designationem appropinquat secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur quæ a pluribus differre facit; sicut si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur, deinde si addamus eum non esse corpus, distinguemus eum ab aliquibus substantiis, et sic per ordinem ab omni eo quod est præter ipsum per negationes hujusmodi distinguitur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscatur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit cognitio perfecta, quia non cognoscetur quid in se sit. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod pro statu isto non possumus cognoscere essentiam Dei in se; hoc est per formam intelligibilem eam perfecte representantem ut in se est : illud enim vocamus cognosci in se. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 14, art. 5, dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in alio. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adæquatam cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur illud quod videtur per speciem continentis; sicut cum videtur pars per speciem totius, vel cum homo videtur per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingit aliquid in alio videri. » — Hæc ille. — Item *de Veritate*, q. 2, art. 3, ad quintum : « Aliquid dupliciter intelligitur : uno modo in seipso.

quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur, » — Sic autem est in proposito, quod divina essentia non cognoscitur a nobis per propriam speciem. Unde sanctus Thomas, super Boetium *de Trinitate*, q. 1, art. 2, dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis; alio modo per formam alterius sibi similis, sicut cognoscitur causa per similitudinem sui effectus, et horno per formam suas imaginis. Per formam autem suam dupliciter aliquid videtur : Uno modo, per formam quæ est res ipsa; sicut Deus se cognoscit per essentiam suam; et angelus, seipsum. Alio modo, per formam quæ est ab ipso; sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; sive sit impressa intelligenti ab eo, ut puta quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis. Quia igitur intellectus noster, secundum statum viæ, habet determinatam habitudinem ad formasquæ a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata ut visus ad colores, secundum quod dicitur 3. *de Anima* (t. c. 30), non potest ipsum cognoscere Deum per formam quæ est sua essentia; sed sic cognoscitur a beatis. Similitudo etiam impressa humano intellectui ab ipso non sufficit ad hoc quod faceret suam essentiam cognosci; cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cujus intellectui per formas creatas pervius esse non potest Deus, ut dicit Augustinus. Nec etiam in statu viæ hujus, cognoscitur Deus a nobis per speciem rei pure intelligibilis quæ sit aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. * — Hæc ille. — Ex quibus videtur quid intelligimus, cum dicimus Deum non cognosci in via per essentiam suam, nec in se. Nam ad hoc quod intellectus essentiam rei videat, oportet quod habeat formam illius, quæ perfecte illam representat, secundum quod ait sanctus Thomas 3. *Sentent.*, dist. 14, q. I, art. 2. quaestiuncula prima, ubi sic ait : « Si res excedat similitudinem intellectus, qua ipsam intelligit, tunc intellectus non attingit ad videndam essentiam illius rei : quia per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; sicut si species intelligibilis repræsenteret hominem in quantum est sensibilis, et non in quantum est rationalis; tunc enim non videretur essentia hominis; quocumque enim subtracto de essentialibus rei, remanet essentia alterius speciei. » — Hæc ille. — Et similiter idem intelligo cum dicit quod de Deo non cognoscimus quid est, in via, scilicet quia non cognoscimus ejus quod quid est; neque enim habemus genus ipsius, nec differentiam, nec diffinitionem.

Sexta conclusio est quod In via possumus Deum cognoscere ex suis et in suis effectibus

Istam conclusionem probat sanctus Thomas. super Boetium *dr Trinitate*, ubi supra, (Cum enim proxisset quoti Dens in via non potest cognosci secundum essentiam suam per formam vel similitudinem propriam sibi, tunc subdit : Relinquitur quod Deus in via solum per formam effectus cognoscatur, Effectus autem est duplex. Quidam adaequatur virtuti suae causae; et per talem effectum plene cognoscitur virtus causae, et per consequens quidditas eius. Alius effectus est, qui deficit a perfecta squalitate; et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quia est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet cognitio ipsius causae, cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viae, pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est, et tamen unus cognoscentium de ipso quia est, alio perfectius cognoscit : quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, (quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet et secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae, et secundum hoc quod deficit a perfecta eius consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius in producendo effectus efficacia. Secundo, prout nobilium effectuum causa cognoscitur : quia cum ejus similitudinem aliquantulum gerant, magis ejus essentiam commendat. Tertio, secundum quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quod in effectibus apparent. Unde Dionysius, *de Divinis nominibus*, dicit quod *cognoscitur ex omni causa, et excessu et ablatione*. In hoc autem profectu cognitionis, maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur, sicut est lumen fidei, et doni, et sapientiae, et intellectus, per quae mens in contemplatione supra se elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne illud quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti. Et hoc est illud quod dicit glossa Gregorii super illud Gen. (c. 32, v. 30) : Vidi *Dominum facie ad faciem*. Visus animae cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur, et — Hae sanctus Thomas in forma.

Sciendum autem quod illud quod dicit, scilicet quod in via non cognoscimus de Deo nisi solum quia

est vel an est, non incidit in articulum Parisiis condemnatum, qui erat in numero 214 et habet sic : § Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse, error. » Ille enim error qui ibi condemnatur ponebat quod de Deo non poterat alia vera enuncialis cognosci nisi ista : Deus est. Et istud non intelligit sanctus Thomas. Sed vult quod quia Deum non possumus in via videre per essentiam suam, nec scire quod quid est illius, ideo dicit quod non scimus de illo per suos effectus quid est, Sed jiotius quia est, vel an est. Cognitio enim quia est non solum dicitur cognitio qua cognoscitur de aliquo an sit, et quod est; sed omnis cognitio qua aliquid predicatum non diffinitivum cognoscitur inesse alicui subjecto, dicitur cognitio quia est, ut dicitur secundo *Posteriorum* (a) (t. e. I), ubi enumerantur quatuor quaestiones quibus correspondent quatuor scibilia, scilicet quid est, quia est, an est, et propter quid est. In via ergo solum scimus de Deo an est, et quia est; quia licet cognoscamus ipsum esse et cognoscamus multa predicate sibi inesse, non tamen habemus diffinitionem subjecti, et ideo nescimus quid est. Unde Linconiensis, secundo *Posteriorum* (led. I), cap. i : « Quaestio autem est simpliciter de essentia rei, aut est quaestio de complexione; et quaestio quae quaerit simpliciter essentiam rei, aut quaerit an res sit, an quid est res; et quaestio quae quaerit complexionem rei, aut quaerit aliquid de aliquo, aut quaerit propter quid hoc de illo. » Hae ille. — Et post pauca : « Per se notum est, quod quaerentes quid est res quaerimus diffinitionem ejus, » — Hae ille. — Sic ergo patet quomodo intelligenda sunt verba sancti Thomae dicentis quod de Deo scimus solum quia est, vel an est, et non quid est; nec incidit in illum articulum prefatum, ut quidam mentiantur : quia ipse, sicut instructus in libro *Posteriorum*, vocat generaliter omnem cognitionem rei, citra cognitionem quidditatis ejus, cognitionem quia est, vel an est; et huic concordat illud quod habetur in art. 36, qui sic habet : « Quod Deum in hac via possumus intelligere etiam per essentiam, error.

Septima conclusio: quod Deus potest In via immediate cognosci, ita quod cognitio viatoris attingit In Ipsum, licet per media transeat; dum autem Deum attingit, potest de ipso Immediate cogitare, sic quod ex tunc ad cogitandum de Deo non oportet praecogitare de alio.

Quod autem cognitio intellectus nostri in via terminetur ad Deum, ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 27, q. 3, art. 1, ubi sic dicit : « In potentiis ordinatis ita est quod, ubi terminatur operatio prioris potentiae, incipit operatio sequentis, sicut patet quod sensus terminatur ad phantasiam,

(a) (t. c. I — particula prima Pr.

quæ est motus inclus a sensu secundum actum, et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur 3. *de Anima* (1. c. 30), et ideo illarum rerum quæ non hñlñl phantasmata cognitionem non poliat accipere nisi ex rebus quarum sibi iēpræsenlantur phantasmata. Unde in statu viæ, in qua (a) accipit a phantasmatibus, non potest videre Deum immediato, sed oportet quod ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus terminatur ad ipsum Deum, quia ipsum Deum esse ex effectibus apprehendit. » Hæc ille.

Quod autem non oporteat quod quandocumque intellectus noster cogitat de Deo, prius cogitet de alio, ex quo devenit semel ad Dei cognitionem, ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 7, ad septimum, sic dicens : « Quamvis intellectus Deum in statu viæ non nisi per effectus cognoscat, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantumcumque cognitionem quam de ipso accipit. » — Et ad octavum dicit : « Quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium, cogitat de re immediate, sine hoc quod cognitio ejus convertatur ad aliam rem : quia in illud medium non convertitur ut est res quædam, sed ut est imago illius rei quæ per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago, et in imaginatum, quamvis sit alius motus intellectus in imaginem in quantum est res quædam et in illud cujus est imago. Et ideo quando per similitudinem creatura, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quædam, sed solum ut est similitudo Dei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat. » — Hæc ille. — Idem ponit secunda secundæ, q. 27, art. 4, ad primum et secundum.

Ex quibus patet, quod licet pro statu viæ non cognoscimus Deum immediate, sic quod videamus eum vel cognoscamus sine specie creatura, vel cognoscamus eum nullo alio objecto præcognito per quod deveniamus in Dei cognitionem, quod in proposito dicimus immediate cognosci, tamen cognitio nostra non consistit in creatura, sed attingit ipsum Deum et possumus immediate cogitare de ipso. — Quomodo autem hoc fiat, ostendit unus Doctor, scilicet Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 4). Nam ex quibusdam conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum conceptum complexum, qui est proprius Deo, et illum probamus de ente particulariter sumpto, scilicet de hoc quod dico aliquod ens, ac per hoc cognoscimus illum conceptum esse proprium alicui enti, quo nullum est superius, et ex tunc tale ens illo conceptu cogitamus. Hoc autem

contingit, probando primo quemlibet et illorum simplicium conceptuum de uno particulariter sumpto. Verbi gratia: ex motu cœli, quem videmus sensu, concludimus eadum moveri ab aliquo alio; et ultra, per alias rationes, quod illud quod movet eadum est substantia. Item, ex eo quod movetur circulariter, arguimus quod substantia movens eadum est intelligent; et quia ille motus semper videtur durare, ulterius concluditur quod illud movens est incorporeum et immateriale. Et ex omnibus istis colligimus quod est aliquod ens quod est substantia immaterialis incorporea, qui conceptus est proprius substantiæ separatæ. Ulterius autem per alias rationes concludimus quod est aliquod ens quod est substantia immaterialis incorporea et prima omnium substantiarum separatarum, qui est conceptus proprius Dei, in quo conceptu ex post cognoscimus Deum. Et quandocumque volumus, cogitamus immediate de Deo, licet antequam habeamus talem conceptum, oporteat nullam peragere, et ad hoc vel invenire per rationem talem conceptum complexum, vel per magnum discursum, vel audire ab alio, vel hujusmodi, vel per revelationem illum habere vel alios conceptus hujusmodi magis distincte vel minus repræsentantes Deum, cujusmodi habent rustici vel simplices qui habent aliud quid nominis de hoc nomine Deus quam sapientes. Ex quibus omnibus patet quod licet in principio non cognoscamus Deum nisi alio præcognito, et consequenter non immediate cognoscamus eum dum incipimus eum cogitare, tamen, ipso semel cognito, postea possumus immediate de ipso cogitare; sic quod non oportet, ad cogitandum de ipso, prius tempore vel alia cogitatione de alio cogitare, licet quocumque conceptu concipiatur Deus, concipiatur creatura per totum conceptum vel per partem talis conceptus. Et istud per sequentia declarabitur magis.

Sciendum etiam quod cum dico Deum pro isto statu non videri immediate vel intelligi, hoc sic intelligo, quod quando Deum cognosco in via, intellectus habet duplex medium, scilicet unum ex parte cognoscentis, quod est species intelligibilis, aliud ex parte cogniti, scilicet aliqua creatura, quæ repræsentatur per illam speciem, non solum Deus; et est simile sicut si cognoscam Herculem videndo ejus statuam lapideam. Sciendum etiam quod non est contradictio cum dicitur : de Deo immediate cogito, et tamen Deum non immediate cognosco : quia per primum denotatur quod de Deo aliquid affirmo vel nego, quod faciendo non oportet aliquid affirmare vel negare de creatura; sed per secundum significatur quod actus cognoscendi Deum attingit duo, scilicet creaturam et Deum ; sicut idem est motus in imaginem Herculis et in Herculem, et immediatius est in imaginem quam Herculem, quia imago ibi se habet ut quod cognoscitur, et ut quo aliud cognoscitur, scilicet Hercules; ita in proposito.

(a) in *qua*. — *quo* Pr.

Octava conclusio esi quod in statu viro possumus habere aliquem conceptum Deo proprium; el Idem dico de specte aliud propria.

Prima pars patet ex dictis in quinta conclusione allegati» de primo Con/ra *Gentiles*, cap. 14. Ibienim habetur quod licet de Deo non sciamus quid est quasi genus illius, tamen potest considerari in quodam conceptu composite ex aliquo communi conceptu el ex nullis differentiis negativis, per quas cognoscimus ejus distinctionem a creaturis, et quod illa est propria consideratio de Deo in statu viae, licet imperfecta. Hujusmodi autem esset conceptus qui explicatur per hoc complexum : ens, non accidens, incorporeum, non distinctum a suo esse, infinitum, primum, et hujusmodi.

Quod etiam idem sit dicendum de specie, videtur per simile. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 12, art. 9, ad secundum : « Aliqua potentia cognoscitiva sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex praconceptis pedibus montis el auri format speciem montis auri, el intellectus ex praconceptis speciebus generis et differentiae format rationem speciei, et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem illius cujus est imago, a

Hac ille. — Ex quibus patet quod cum intellectus habeat in se species entis, et primi, el incorporei, et nullorum aliorum Deo convenientium, non videtur plus negandum quod intellectus possit formare speciem unam ex nullis Deo propriam, licet imperfectam, quam de conceptu, de quo nullus debet dubitare, alias non video quomodo ista sit veni ¶, Deus est aeternus, nisi subjectum significet conceptum Deo proprium, licet imperfectum.

Nona conclusio est quod eodem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum, licet nomen significans Illum conceptum non dicatur univoce de Deo et creatura.

Primam partem hujus conclusionis ponit sententialiter sanctus Thomas, de *Potentia Dei*, q. 7, art. 5, ubi vult quod species et conceptiones quas intellectus noster accipit a creaturis sine quaedam similitudines Dei, el ideo intellectus noster in illis intelligit Deum. Ait enim sic : « Intellectus noster, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientia virtutis, bonitatis, et hujusmodi. Unde sicut res create» per suas perfectiones aliquantulum, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatus, Quandocumque autem intellectus noster per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam

intelligibilem speciem vocificatur de re illa cui per speciem suam similatur; nam scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum similitudinibus informatus, de Deo cogitat vel enunciat, in Deo vere existant, qui unicuique harum praedictarum speciebus respondet sicut illud cui omnes sunt similes. Si autem hujusmodi species intelligibiles nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilant species praedictae, ut dictum est. Et ideo, licet hujusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significant illud quod est divina essentia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. » — Hac ille.

Idem ponit expressius sequenti articulo ejusdem questionis dicens : « Conceptiones perfectionum inventarum in creaturis sunt imperfecte similitudines et non ejusdem rationis cum divina essentia. Unde nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus conceptionibus praedictis respondeat quasi per eas imperfecte representate, et sic omnes illae rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt ut in radice vocificante has conceptiones. » — Hac ille.

Ex quibus patet quod ens, bonum, justum, quae sunt communiter dicta de Deo el creatura non dicunt duos conceptus, scilicet unum Dei el alium creature, sed eundem, quae tamen est imperfecta ratio Dei, et perfecte creature, quo tamen conceptu concipitur Deus el creatura.

Consimile ponit, primo *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 2, ad primum, ubi vult quod Deus el creatura conveniunt in una communi intentione quam significat nomen analogum, licet secundum prius el posterius. Ait enim sic « Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura [w]r prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal et urinam otidiam, diversimode secundum prius el posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse, et non secundum intentionem; el hoc contingit quando plura participantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus; sicut omnia corpora participantur in intentione corporeitatis; unde logicus qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce predicari. Sed esse hujus natura non est ejus/lem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus; unde quantum ad metaphysicum et naturalem qui considerant res

[i) omnw. — Acl. Pr.

secundum suum esse, nec hoc nomen, corpus, nec aliquod aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet ex Philosopho, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 26), et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse, hoc est, quando nec pariflcantur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente. In talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esso in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris et minoris (>erfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas, et omnia huiusmodi, dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia hæc sint in Deo et creaturis secundum rationem majoris et minoris perfectionis. » Hæc ille.

Ex quibus patet quod intentiones importate per hæc nomina communiter dicta de Deo et creaturis sunt in Deo et in creaturis eo modo quo intentio dicitur esse in re, non scilicet subjective, sed sicut in fundamento veritatis (a) suæ; licet illæ intentiones perfectius fundamentum habeant in Deo quam in creaturis; cum hex: tamen stat (6) quod imperfectius repræsentant Deum quam creaturas: quin scilicet sunt immediate sumpta» a creaturis et non a Deo.

Et sic patet prima pars huius conclusionis.

Sed secunda probatur sic pereundem, primo Sentent, dist. 35, q. I, art. 4: « Univoce, inquit, nihil jwitest de Deo et creaturi dici. Huius ratio est quia cum in re sit duo considerare, scilicet naturam

omnibus univocis sil communitas secundum ipsam nature quidditatem et non secundum esse; quia unum esse non est (γ) nisi in una re; unde humanitas non est eadem secundum idem esse in duobus hominibus. Et ideo quodcumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire; propter quod etiam ens non predicatur univoce. Et ideo, cum omnium quod dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis quod estons non in essentia, et est sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud abesse, et sic de aliis (3); ideo nihil univoce de Deo et creaturis dici potest. » — Hæc ille.

Eadem probationem ponit *dc Veritate*, q. 2, art. 11: « Impassibile est, inquit, aliquid praxlicari univoce de Deo et creatura. In omnibus enim univocis, communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca (<) in aliquo sunt cequalia, quamvis secundum esse unum altera possit

esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquies, quamvis secundum naturam rei unus alio prior «it. Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potestl attingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat, qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ, vel quiddilatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse: sicut enim essentia in eo est idem quod essentia ita scientia est idem quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset: si enim in Petro non differret homo et hominem esset impossibile esset quod univoce homo diceretur de Petro et Paulo, quibus est diversum esse. » — Hæc ille.

Et in hunc primus articulus terminatur,

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTHA PRIMAM CONCLUSIONEM

Quantum ad secundum articulum movenda sunt dulcia.

I. Argumenta Aureoli. — Contra quaedam dicta in prima conclusione, scilicet quod ratio et conceptio entis prima est inter omnes, et in illam omnes alii solvuntur, arguit Aureolus (dist. 2, q. 1, art. 4) multipliciter, probando quod ens nullam unam habeat rationem.

Primo sic. Ille conceptus qui incidit in identitatem omnimodam, nullo penitus addito, cum omni ratione, ut dicit aliquam unam rationem. Hæc propositio tenet in virtute primi principii: quacumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem illo modo identitatis quo sunt eadem in tertio. Sed constat quod propriæ rationes entium non sunt eadem inter se, sed distincte. Ergo non possunt esse eadem alicui uni rationi, quin saltem addant aliquam propriam rationem illi in qua conveniunt, per quam inter se formaliter distinguantur. Sed conceptus entis in idem coincidit cum omni ratione, nullo sibi addito. Aut enim coincidit, aliquo sibi addito, nul nullo; cum sint contradictoria aliquid et nullum. Si aliquo addito, ergo ente addito, cum ens et aliquid idem sint. Ens autem enti addi non potest. Immo volens daro quod conceptus entis coincidat cum aliquo addito, concedit quod nullo; et habetur ita propositum. Relinquitur ergo quod conceptus entis non includat aliquam unam rationem.

(x) *veritati*». — *virtuti*» Pr.

(6) *tamen alit*. — Orn. Pr

(γ) *non ei*L — *non potest* Pr.

(3) *et aie de alih*. — *et tie dutingui* Pr.

(t) univocn. — *univocata* Pr.

Secundo sic. Quandocumque differentia» dividentes conceptum aliquem sic se habent quod non est possibile dare medium per abnegationem et indifferentiam utriusque conceptus, ille qui per tales differentias dividitur» est denudatus ab omni una ratione. Hæc propositio palet» quoniam ex opposito prædicati destruitur subjectum, et idcirco prædicatum clauditur in subjecto; constat enim quod si conceptus includit aliquam unam rationem, illam rationem oportet »?sse indifferentem differentiis divisivis, et mediam per abnegationem utriusque, sicut palet quod ratio sensibilis, nec est rationalis, nec irrationalis, sed abstracta et media, et indifferentens ad utrumque; unde si ratio sensibilis esset rationalis et irrationalis, necessario sensibile divisum per rationale et irrationale non diceret unam rationem sed plures, ul patet. Sed constat quod ens dividitur jier absolutum et respectivum, et non est aliqua ratio quæ jiosril abstrahere, et se habere per indifferentiam, ad absolutum et respectivum; omnis enim ratio vel est absoluta vel respective, nec est possibile imaginari aliquam, quæ non sit actu absoluta ratio, vel respective ratio, cum contradictorie se habeant esse ad se et esse ad aliud. Ergo conceptus entis divisus per absolutum et respectivum est denudatus ab omni una ratione communi.

Tertio sic. Primo diversa non conveniunt in aliqua una ratione communi. Nam si conveniunt, aliquo differunt, et aliquo conveniunt; et sic non sunt primo diversa; sicut patet 10. *Metaphysicx* (t. c. 24). Sed decem prædicamenta conveniunt in conceptu entis, ul palet. Decem autem (a) prædicamenta sunt omnino diversa primo, quia sunt primo intellecta irresolubilia simplicia, et quæ diffiniri non possunt, nec componuntur ex duobus conceptibus, sicut dicit Commentator, 3. *Metaphysicæ*, et Philosophus, ibidem. Et declaratur: nam conceptus substantia» est hoc aliquid, sive præcisum ens; conceptus vero accidentis est hujusmodi, sic quod accidentia non sunt nisi modi et actus et dispositiones substantiæ quæ est res præcisa. Iste autem conceptus, hoc aliquid, non potest resolvi in duos conceptus, nisi forte quis imaginetur ipsum resolvi in hoc (6) et aliquid, quod non potest dici: quia esse hoc, est esse aliquid, et ita esset ibi bis aliquid. Unde totus conceptus potest importari per esse hoc præcisum et determinatum in entitale. Et hoc est quod Philosophus frequenter dicit, substantiam significare hoc, idest terminatum et præcisum conceptum habere; omnia autem accidentia habent conceptum impræcisum. Sic igitur totus conceptus substantiæ est simplicissimus, et pei consequens primo diversus, et eodem modo probatur de quantitate et aliis prædicamentis. Nunc resumatur argumentum sic. Conce-

plus simplicissimi, se totis distincti lanquam primo diversi, non concurrunt ad aliquem conceptum habentem aliquam rationem. Sed decem prædicamenta habent conceptus simplicissimos, se totis distinctos, et primo diversos. Ergo conceptus entis, in quem concurrunt, est spoliatus ab omni ratione una communi.

II Argumenta aliorum. — Arguitur contra primam conclusionem ab aliis.

Primo sic. Illud quod immediate et prima significatione dicit omnia quæ sunt in decem prædicamentis, non habet unum communem conceptum, quoniam si haberet, primo significaret illum, et eo mediante significaret alia, sicut animal quod primo significat sensibile, et mediante sensibili significat species contentas sub eo. Sed Commentator dicit, 10. *Metaphysicæ*: (cap. 8), quod ens et unum significant immediate et prima significatione quod est in unoquoque prædicamentorum. Ergo non habet unum conceptum.

Secundo. Si ens diceret unum conceptum, decem prædicamenta non essent altissima et prima intellecta, quia ens esset altius et primo intellectum. Sed Commentator dicit, 3. *Metaphysicæ* (cap. 10), quod prædicamenta sunt prima intellecta; et Porphyrius dicit quod sunt altissima et prima rerum principia. Ergo etc.

Tertio. Si ens diceret unum conceptum, decem prædicamenta non essent simplicia; componerentur enim ex conceptu entis et ex aliquo contrahente. Sed Commentator dicit, 8. *Metaphysicæ* (cap. 9), quod prædicamenta sunt genera simplicia altissima, cum non habeant genera et diffinitiones; diffinitiones enim sunt compositorum. Igitur etc.

Quarto. Si ens diceret unum conceptum, aliquid posset reperiri commune decem prædicamentis; puta conceptus entis. Sed Commentator dicit, 10. *Metaphysicæ* (cap. 8), quod non invenitur aliquid quod sit commune prædicamento substantiæ, et qualitatis, et aliorum prædicamentorum; et Philosophus 3. *Physicorum* (t. c. 4) dicit quod substantiæ, qualitati, et quantitati nihil est commune accipere; et Commentator dicit ibidem, quod impossibile est aliquid commune invenire decem prædicamentis, in quibus invenitur motus. Ergo ens non importat unum conceptum communem.

Quinio. Si ens diceret unum conceptum communem et unius rationis, esset genus ad decem prædicamenta. Sed Philosophus hoc negat, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10): Igitur non dicit aliquid commune. Nec valet si dicatur quod dicitur præ prius et posterius, et ideo non est genus. Eodem modo enim ratio animalis per prius salvatur et perfectius in homine, quam in aliis, unde est mensura et nobilissimum animalium, ut Philosophus dicit primo *de Animalibus*. Et similiter ratio coloris prius est in albedine, cum sit mensura colorum, ut dicitur

(3) autem. — eaini Pr
(C) Aoe. — quid, Pr.

IO. *Mclaphyticte*. Et universaliter inter species unius generis potest esse prius et posterius, quamvis non inter individua unius speciei, ut patet 3. *Melaphysicæ*. Non impeditur ergo quin ens sit genus, si dicitur linum conceptum, dato quod prius dicatur de substantia et posterius de accidente.

Sexto. Illud non immortal unum conceptum, infra cuius rationem est prius et posterius et attributio: si enim est ibi prius et posterius, distincta sunt et in actu illa (piorum unum est prius, aliud posterius; impossibile est enim respectum prioritatis et posterioritatis et attributionis esse nisi inter actu distincta. Sed infra primum significatum entis est attributio; significat enim accidens in attributione ad substantiam, 4. *Metaphysicæ*. Igitur etc.

Septimo. Quia, licet cum unitate conceptus et rationis stet prius et posterius in secundario significatis, non tamen in primario significatis: verbi gratia, animal primo significat sensibile, secundario vero et mediante sensibili species significat. Stat igitur prioritas et posterioritas et attributio inter species cum unitate sensibilis, quæ est ratio animalis. Sed si infra rationem sensibilis, ut primo significatur [XH] animal, esset aliquid prius significatum et aliquid posterius, vel aliquid per se et aliud [per] attributionem ad aliud per se, im[mo] si esset rationem animalis esse unam; in actu enim attribueretur prioritas et posterioritas. Sed in primo significato entis est attributio et prioritas et posterioritas, secundum Philosophum 4. *Metaphysics*; ens enim significat substantiam primo, et accidentia per attributionem ad substantiam. Ergo de necessitate plures conceptus et rationes in actu importat.

Octavo. Omne illud, apud Platonem, habebat ideam unam, quod habet unum conceptum: nam illum conceptum ponebat subsistentem, et erat idea. Sed Philosophus dicit primo *Ethicorum* (cap. 6), quod Plato non debuit ponere unam ideam in ente. Ergo ens, secundum mentem Aristotelis, non dicit unum conceptum.

Nono. Illud quod sic se habet ad significata sua, sicut sanum ad sua, non importat unam rationem: a sanitate enim animalis et diæla ac potionis non abstrahitur unus conceptus communis qui sanitas appelletur. Sed sic se habet ens in decem genera, sicut sanum ad sua significata, ut Philosophus dicit 4. *Metaphysics*, et Commentator ibidem.

Declino. Illud quod dicitur analogice de suis significatis non importat unam rationem; æquivoca enim significant plures rationes; analogica vero sunt vera æquivoca, nisi quod non sunt a casu: nomen quippe canis casualiter impositum est latrabili et marino: qui enim imposuit nomen Intrabili non habuit respectum ad marinum, et similiter qui imposuit nomen altari ara (») non habuit reiectum ad sin-

hulum porcorum, et tamen ara significat utrumque; in analogis vertitur (pii imposuit nomen sani di. p. læ, ille habuit aspectum ad sanitatem animalia. Ex quo patet, quod analogica vere sunt æquivoca quoad plura significare; differunt tamen, quia: æquivoca sunt a casu imposita (a) illis pluribus, analogica vero habendo aspectum et attributionem ad unum; et hæc differentia ortum habet ex dictis Philosophi primo *Ethicorum* (cap. G), dicentis quod analogica non assimilantur a casu æquivocis, sed certe ei quod est ab uno eorum, scilicet ad unum omnia contendere vel magis secundum analogiam. Sed constat quod ens analogice dicitur de suis significatis. Ergo importat plura et non unum.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus similiter I. Sentent., dist. 2, q. 2, art. 3), ponendo quod formalis ratio objecti intellectus nostri non sit quidditas rei materialis, cuius oppositum putat sanctum Thomam sensisse.

Arguit igitur primo sic. Nulla potentia fertur per aliquem actum in oppositum sui objecti; visus enim non fertur in tenebrem, nec auditus in silentium, per aliquem actum positivum. Intellectus fertur per actum discursivum (6) in substantias immateriales, ut patet 8. *Physicorum* (t. c. 86), ubi probatur quod primus motor est separatus a materia et a magnitudine et omni materialitate. Ergo objectum intellectus nostri conjuncti non est quidditas rei materialis.

Secundo sic. Nullus habitus existens in potentia habet objectum oppositum objecto illius potentiae. Sed *Metaphysics* in aliqua sui parte habet pro objecto substantias immateriales separatas. Ergo quidditas rei (γ) materialis non est objectum intellectus conjuncti.

Tertio. Nulla potentia extenditur ad altiore rationem quam sit ratio sui objecti; non enim risus attingit ad rationem qualitatis simpliciter (o), nec ad rationem passionis et (vassibilis qualitatis, sed præcise ad rationem coloris et luminosi. Sed intellectus extenditur et attingit ad altiore rationem quam sit quidditas materialis; considerat enim ens et substantiam simpliciter (i) quæ est in plusquam quidditas materialis. Ergo impossibile est quod quidditas materialis sit objectum intellectus nostri, etiam dum est conjunctus.

Quarto. Nulla [K]tentia fertur in aliquid nisi actu participi et rationem sui objecti, ut patet quia visus non fertur nisi in actu coloratum seu luminosum.

() *unposita*. — in *potentia* Pr.

() *dūēuraivuni*. — *dūtmctivuni* Pr

(γ) rei. — Orn. Pr.

(é) *fimpfici* Ur. — *tituihler* Pr.

(i) *timpheiter*, — *fimiliter* Pr.

ta) *ara*. — *aru* Pr.

Sed ens simpliciter, et substantia simpliciter, cum sit indifferens ad substantias materiales et immateriales, denudatur a ratione utriusque in actu, sicut genus a ratione utriusque differentia et tamen ut sic fertur intellectus in ens et substantiam. Eip> quidditas materialis accidit objecto.

Quinto. Nulla potentia conatur auferre a suo objecto rationem formalem. Sed intellectus conatur auferre mnterinitatem ab objecto, et quanto plus immalenaliter concipit, tanto melius concipit. Ergo (piddiUsrei materialis non est objectum intellectus.

Sexto, Quærendum est : quid intelligis per quiddilatam ¶ materialis. Aut quiddilatam rei corporate; et hoc non |x>tcst poni, cum intellectus nulla de incorjtorai» scientifice et demonstrative cognoscat, alias in vanum tot quæstiones in libris variis Thomas discussisset ; unde Philosophus dicit 1° *depart. Anim* (cap. 5), quod scire modicum de substantiis abstractis est nobilius et desiderabilius quam multa scire de aliis. Aut intelligis, perquiddilatam rei materialis, speciem seu substantiam rei determinatam ad positionem (a) et situm; et hoc etiam dici non potest : quia intellectus intelligit unum et unitatem, abstrahendo a situ, ut |<tet primo *Posteriorum*. Ergo quidditas materialis nullo modo potest poni objectum intellectus.

Septimo. Aliud est illud quod intellectus objective cognoscit, cl aliud ex quo intellectus in illius cognitionem devenit. Sed intellectus transcendit sensibilia et materialia, licet ex sensibilibus et materialibus in illorum cognitionem veniat. Ergo non solum quidditas rei materialis est objectum intellectus; immo etiam quidditates immateriales, quamvis ad eas intellectus ex materialibus deducatur.

Octavo, Philosophus non dubitat de objeto intellectus. Sed dubitat, 3. *de Anima* t. c. 9), utrum possit intelligere aliquid extra magnitudinem, et Commentator dicit expresse, 2. *Metaphysics*, quod non est intellectui nostro impossibilis notitia substantiarum separatarum et abstractarum. Ecgo non fuit mens eorum, quod quidditas materialis •sset objectum intellectus.

Nono. Nulla potentia per queincumque habitum potest elevari ad aliquid extra suum formale objectum ; ut patet quod Deus non |>olest facere quod auditus sentiret colores, aut visus sonum. Sed intellectus potest elevari ad videndum substantias separatas et Deum, ut tides docet. Ergo quidditas materialis non erit objectum.

Decimo sic. Eadem est intellectiva potentia in anima conjuncta et separata, alioquin si mutaretur |M>tentia, mutaretur substantia ¶anima cum ¶otentia sint accidentia inseparabilia, secundum Thomam. Sed intellectus ¶anima separata non habet pro objecta quiddilatam materialem ; alias anima non vide-

rei angelos et effileras animas. Ergo idem quod prius.

Undecimo. Actus intellectus est aliquid immateriale, et similiter actus voluntatis. Sed intellectus conjunctus intelligit actus suffi voluntatis et actus proprios per reflexionem; experitur namque mens se intelligere et velle. Non igitur habet pro objectu adæquato quiddilatam materialem. — Hæc ille.

§3. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Scoti. Contra quintam conclusionem arguitur secundum Scotuin super 2. *Metaphysics* (q. 3) multis mediis quibus nititur probare quod intellectus conjunctus potest naturaliter cognoscere de substantiis separatis quid sunt.

Et primo arguit sic. Omnes homines natura scire desiderant; ergo maxime scibilia magis scire desiderant. Sed desiderium naturale non est frustra. Igitur. — Si dicatur quod illud scire communicatur intellectui separato, sicut omnes appetunt beatitudinem, non tamen pro omni tempore sunt beati. — Contra, non est simile. Quia Aristoteles loquitur de possibilibus consequi in hac vita, cum aliam ignoraverit, vel dubitative posuerit, et hoc palet 10. *Ethicorum*, quia in hoc ponit felicitatem nostram.

Secundo. Quia si intellectus conjunctus nullo modo posset intelligere quidditates substantiarum immaterialium separatarum, nec separatus posset. Probatio cōsequentia : quia potentia secundum se improporlionabilis alicui objecto, per nullum exlrinsecum adveniens potest fieri proportionabilis.

Tertio. Quia, secundum Thomam, polentiædistinguuntur per objecta. Sed secundum te, anima conjuncta et separata, distincta objecta hal>el : quia quidditates cognoscit quas hic ignorat. Ergo non est eadem jiotentia intellectus conjunctus et separatus, quod est manifeste falsum.

Quarto; Quia secundo *Metaphysics* (t. c. 8 et 2) dicitur : Si fines essent infiniti, vel etiam cāusa efficientes, nullum agens ageret. Sed hoc non esset, nisi agens per intellectum omnes causas et fines cognosceret. Igitur etc.

Quinto. Quia veritas est conformilas rei ad primam mensuram, vel non est sine illa. Sed illa mensura est idea in mente divina ; conformitatem autem ad illam non convenit intelligere nisi in hac intelligentia, sicut relationem sine extremis. Igitur illa idea est cognoscibilis.

Sexto. Quia, secundum quod dicitur9, *Metaphysics* (t. c. 22), ignorantia substantiarum separatarum non est sicut cæcitas. Igitur possumus eas cognoscere hic.

Septimo. Quia effectus ducit in cognitionem causæ : igitur magis cause, magis ducit in cognitionem, et in cognitionem maxima? causæ, maxime ducit. Tenet consequentia, ex secundo *Topicorum*,

(cap. 4). Sed prima causa est maxime cauenda, ut
|mtet prima propositione libri *de Causis*. — Ner
valet, inquit, si dicatur ad omnia ista, quod contin-
git de substantiis illis scire quia sunt et non quid
sunt; vel scire quid non sunt, non autem quid sunt;
et huc quia non cognoscimus eas ex differentiis posi-
tivis, cum sint nobis ignota?, sed ex negativis deve-
nimus in cognitionem earum, — Hoc, inquit, non
valet, praesertim prima responsio. Tum quia secundo
Posteriorum (t. c. 8) dicitur: *Quorumcumque quia*
est, horum quid est facile est habere; quare quem-
admodum quia est. sic habemus et quid est. Tum
quia non sequitur, ut habetur secundo *Posteriorum*
(t. c. 8): Effectus non demonstrat propter quid de
causa; ergo per effectum non scitur quid est causa
Tum quia, ut dicitur septimo *Metaphysicae* (t. c. 53):
Circa incomposita non decipitur intellectus; sed aut
atingitur, et est scientia; aut nihil attingitur, et est
ignorantia. Tum quia esse inest immediate quiddi-
tali; si ergo cognoscimus esse inesse quidditati
earum secundum seipsas (et non contingit intel-
ligere compositionem nisi cognitis extremis, quia
primo *Perihermenias* (cap. 3) esse significat compo-
sitionem, quam sine extremis non est intelligere),
ergo sequitur de necessitate quod cognoscimus quid-
ditatem earum. — Similiter nec valet responsio qua
dicitur quod cognoscimus de illis quid non sunt.
Tum quia ita nec differentias positivas scimus alio-
rum, sicut irrationale dicimus differentiam bruti
ergo nec sciremus quid est brutum, sed quid non
est. Tum quia secundo *Perihermenias* (cap. 4) haec
negativa: bonum non est malum, est vera, quia
haec affirmativa est veri: bonum est bonum; et non
econtra. Tum quia quarto *Metaphysicae* (t. c. 16)
notior est dictio quam opposita negatio; si igitur de
angelo cognoscitur quid non est, de illo cognoscitur
quid est.

Octavo, principaliter. Quia aut quidditas substan-
tia immaterialis non cognoscitur per se a nobis,
quia perse non cadit sub sensu, aut quia non con-
tinetur sub quidditate materiali. Sevi non propter
primum, quia substantia est per se intelligibilis,
licet non per se cadat sub sensu; nec propter secun-
dum, quia quidditas rei materialis non est objectum
adæquatum intellectus nostri.

Nono. Quia cognita propositione cognoscuntur
termini illius. Sed Aristoteles cognovit istam: pri-
mum intelligit seipsum, et istam: primum est sua
vita et suum intelligere. Ergo cognovit quid est; vel
propositiones illas ignoravit.

§ 4. — CONTRA NONAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti et aliorum. — Contra
secundam partem nome conclusionis, in qua dicitur
quod nullum nomen univoce dicitur de Deo et crea-

turis, arguit Scotus super quarto *Metaphysicae* (q. 1) multipliciter sic.

Conceptus entis est univocus Deo et omnibus enti-
bus: igitur conclusio illa falsa. Consequentia nola
est. Scsi assumptum probat, supponendo duo. Quo-
rum primum est quod conceptus entis est unus in
se et distinctus ab omnibus aliis. Secundum est quod
conceptus entis est realis, id est non fabricatus ab
intellectu, sumendo conceptum objective, et non in
potentia concipiente, nec pro actu ejus.

Primum autem istorum probat multipliciter. Tum
primo, quia de conceptu entis formatur primum
principium, quod nullo modo est distinguendum
cum sit certissimum. Tum *secundo*, quia est obje-
ctum unius potentiae, scilicet intellectivae. Tum *ter-*
tio, quia potest esse medium in syllogismo, quod
non est verum de multiplici. Tum *quarto*, quia
nihil per creaturam posset probari de Deo, cum in
nullo convenirent. Tum *quinto*, quia unius habitus
scientificus, cujus est habitus Metaphysicus?, obje-
ctum vel subjectum unum est. Tum *sexto*, quia non
plus convenirent duo entia in ente quam ens et nihil,
cum non esset aliquod commune unum plus istis
quam illis. Tum *septimo*, quia non adæquatur a
quocumque conceptu inferiori, ut patet inducendo.
Tum *octavo*, quia sequitur: substantia, ergo ens;
sed idem non sequitur ad seipsum, cum non habeat
ordinem ad seipsum precise, in consequentia autem
est undo. Tum *nono*, quia conceptus certus est alius
a dubiis; de multis autem certum est quod sunt
entia, sed qualia sunt dubitatur. Tum *decimo*, quia
si conceptus entis non esset unus in se et distin-
ctus ab aliis, semper supponeret vel predicaret
alterum illorum; hoc autem est falsum, quia cum
dicitur: Deus continetur sub ente, ista est veri;
aut igitur accipitur ens creatum, et tunc falsum
est, aut ens increatum, et tunc iterum falsum est,
cum solus Deus sit increatus, nihil autem conti-
netur sub seipso. Tum *undecimo*, quia prima (a)
passio verius et perfectius inest primo (b) subjecto
cui passio inest quam aliis, primo *Posteriorum*
(cap. 4). Sed unum est passio entis et sibi primo
inest, quarto et decimo *Metaphysicae* (γ); igitur con-
ceptus entis est magis unus. — Et sic probat primum
suppositum.

Ista autem argumenta alii ponunt sub alia forma,
licet sensus idem sit. Unde *primo* sic arguunt. Con-
ceptus certus et dubius, impossibile est quod sit
idem; alias contradictoria inessent eidem conceptui,
scilicet certum et incertum. Sed conceptus entis
potest esse certus de Deo, et conceptus proprius erit
dubius; possum enim scire eertitudinaliter quod
Deus est, et tamen dubius esse quid scilicet, utrum sci-

(a) *prima*. — *proposita* Pr

(b) *primo*. — *proposita* Pr.

(γ) *quarto metaphysicas*. — *quarto hujus et decimo* Pr.

licet ignis vel corpus vel aliquis spiritus. Circa hoc enim fuerunt opiniones aliquorum, qui tamen conveniebant quod Deus est ens. Similiter certi sumus quod potentia animae sunt entia, et tamen dubitamus utrum sint ipsa substantia animas vel accidentia, et si accidentia, utrum qualitates vel respectus. Ergo conceptus entis alius est a conceptu Dei, et aliorum decem praedicamentorum; communis tamen illis.

Secundo. Illud quod imprimitur in intellectu prima impressione est maxime unum; quod patet, (primum in unoquoque genere est maxime unum, et iterum si essent plura jam non imprimerentur primo, cum intellectus incipiat a communioribus et confusioribus, ut patet primo Philosophi. Sed secundum Avicennam. primo *Metaphysics*, res ens sunt quae imprimuntur intellectui prima impressione, quia sunt communia omnibus rebus; unde sunt priora ad imaginandum per se, ut ibi dicit. Ergo ens et res dicunt maxime unum conceptum unius rationis

Tertio. Unius potentiae unum est objectum et sub una formali ratione; potentias enim distinguimus per objecta, potentia enim dicitur relative ad objectum, multiplicato autem uno correlative multiplicatur reliquum; quare impossibile est quod sit una potentia non habens unum formale objectum. Sed intellectus est una potentia. Objectum autem ejus est ens, quia omne ens intelligi potest sub una propria ratione per se. Ergo ens habet unam formalem rationem sub qua continebitur Deus et omnis creatura, cum cadant omnia sub subjecto intellectus.

Quarto. Unius scientiae est unicum subjectum et sub una ratione formali; scientia est enim unius generis subjecti partes et proprietates habentis, primo *Posteriorum* (cap. 21). Sed Metaphysica est una scientia, cujus subjectum est ens sub ratione entis, ut dicit Philosophus, quarto *Metaphysics* (t. c. I), ubi dicit Commentator, commento primo, quod manifestum est per se esse aliquam scientiam quae considerat de ente in eo quod est ens. Ergo ens habet unam communem rationem Deus et aliis quae metaphysicus tractat.

Quinto. Quodcumque conjunguntur duae dictiones non impediunt tantes diversas rationes, tunc est uagatio: dicendo albus candidus. Sed entia addunt dictiones significantes rationes particularium entium, ut dicendo ens quod est Deus, ens substantia, ens verum, et similia. Ergo ratio entis est alia a ratione veri et boni, et aliorum.

Scorto. Nulla praedicatio est per se artificialis in qua non praedicatur dictio importans alium conceptum a conceptu subjecti; ista enim non est: homo est homo, aut Socrates est Socrates; nec in aliquo modo dicendi per se, ut patet; est enim inartificialis et nihil faciens scire. Sed haec propositio est

per se: Deus est ens; et similiter haec: substantia est ens; et quaelibet facit aliquid scire. Ergo conceptus entis est alius a conceptibus aliorum.

Septimo. Dicendo sic: Deus est ens, substantia est ens, aut praedicatur sola vox, aut praedicatur conceptus Dei de Deo, et substantia de substantia, aut prodicatur aliquis conceptus communis omnibus rebus. Sed clarum est quod non praedicatur sola vox, quia praedicatio non fit ratione vocum, sed ratione conceptuum; et iterum propositio erit falsa, quia Deus non est vox. Et si dicatur quod significatum entis praedicatur, ut sit sensus: Deus est unum de significatis per hoc nomen ens, tunc non erit per se, quia significari non inest Deo per se, immo per accidens ex tempore. Nec potest dici, quod praedicetur ipsemet conceptus Dei ut nihil aliud sit dictum: Deus est ens. quam Deus est Deus; immo enim esset inartificialiter dictum, et nihil faciens scire. Nec potest dici quod praedicentur rationes omnium rerum, (propositio est falsissima; rediret enim dogma impii Amalrici dicentis, quod Deus erat omnia. Ergo relinquitur quod praedicetur conceptus communis, alius a conceptu Dei et omnium aliorum.

Octavo. Omnis propositio est ambigua et incerta, in qua ponitur terminus multiplex non dicens unam rationem; talis enim distinguenda est ut ambigua et vaga, ut patet I. et 2. *Elenchorum* (cap. 3). Sed haec propositio: de quolibet esse et non esse, non est ambigua et incerta, cum sit primum principium, ut maxime notum. In ea vero ponitur esse quod significat idem enti. Ergo unum et ens non dicuntur multipliciter, immo significant unam rationem.

Nono. Non omnis propositio est distinguenda et multiplex, alias non esset aliqua demonstratio, sed in omnibus esset paralogismus equivocationis. Sed in omni propositione ponitur ens vel equipollens, ut dicendo: homo est animal, homo est albus, immo ly ens a quo dicitur ens non est dictio multiplex, sed importat unum conceptum.

Decimo. Multiplicitas et equivocatio tollit contradictionem; unde: canis latrat et canis non latrat, non est contradictio, quia potest referri ad diversa. Sed contradictio est inter ens et nihil, et inter de quolibet praedicantur esse vel non esse, sicut contradictoria. Eligo esse et ens non sunt dictiones multiplices, sed importantes unum conceptum.

Undecimo. Possibile est esse, impossibile est esse, sunt contradictoria. Sed non essent contradictoria si esse importaret multos conceptus, quia in primo posset teneri pro uno, et in secundo pro alio. Ergo esse non importat plures conceptus.

Duodecimo. Illud quod habet proprias passiones et accidentia essentialia, habet propriam rationem; passiones enim non sunt de ratione subjecti, immo sunt extra eam, quamvis econtra subjectum sit intra rationem passionum. Sed ens habet proprias rationes et accidentia per se, quae Commentator vocat

essentialia. Ergo habet propriam rationem distine tam a passionibus suis.

Dccimotertio. Ultima) differenti» sunt primo divers» nec habentes aliquid commune; si enim habent aliquid commune, tunc aliquo modo conveniunt et aliquo modo differunt, et sic non sunt primo divers»; unde proceditur in infinitum, vel est devenire ad aliquas differentias in nullo convenientes. Sed si ens ineluderetur formaliter in conceptu illarum differentiarum, illi haberent aliquid commune, in quo convenirent. Ergo necesse est aliqua reperire, quæ sint extra rationem formalem entis. Ergo ens dicit aliquam rationem communem ab aliis distinctam.

Decimoquarlo. Quæstio, si est, alia est (a) a quæstione, quid est, ut patet 2. *Posteriorum* (t. c. I). Sed quæstio si est quando de generali conceptu entis, quo supposito, quæstio quid est quærit ultra de specialibus rationibus: utrum scilicet sit substantia vel accidens, homo vel asinus. Ergo conceptus entis communis est, alius a conceptibus particularibus.

Derimoquiitlo. Hæc propositio est vera: 'ululanti est magis ens quam accidens, nam Philosophus eam [x]nil 7. *Metaphysics* (t. c. 14). Aut igitur hic fit comparatio substantiæ et accidentis in ordine ad solam dictionem, aut in ordine ad conceptus substantiæ et accidentis proprios, aut in ordine ad conceptum communem. Sed non potest dici quod in ordine ad dictionem, quia tunc quæstio erit nulla et de voce; et tamen Philosophus scientificè deducit quod substantia est principale ens et magis ens in rebus, scilicet diffinitione, cognitione et tempore; ut patet 7. *Metaphysics*. Nec potest dici 'quod fiat comparatio sub conceptibus propriis, quia tunc nihil est aliud dictum nisi quod substantia est magis substantia quam accidens sit accidens; immo propositio esset falsa, quia sequitur accidens est accidens sicut substantia est substantia. Ergo relinquitur quod fiat comparatio penes conceptum communem.

Decimosexto. Quæstio una quærit unum de uno. Sed quæstio an est, est una. Ergo quærit unum conceptum importatum [M] esse. Igitur ens dicit unum conceptum.

Dccimoseptimo. Conceptus quo aliqua conveniunt non est idem cum conceptu quo differunt. Sed homo et albedo conveniunt in ente; differunt autem [w] conceptum substantiæ et accidentis et omnium aliorum. Ergo conceptus entis est alius a conceptibus propriis omnium aliorum.

Decimo octavo. Omnis passioni correspondens [M]ndel aliud subjectum adæquatum, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 9). Sed transcendentibus non correspondet aliud subjectum (et correspondens) indeterminate adæquatum. Ergo necesse est invenire aliquod commune decem prædicamentis cui insint transcendentia, sicut

subjecto adæquate. Hoc autem non potest esse nisi eas. Igitur etc.

Decimonono. Magis differunt ens reale et ens rationis, quam Deus et decem prædicamenta quæ sunt vere realia. Sed rei reali et rationis potest esse unus conceptus communis, ut patet, quia possum esse certum quod similitudo dicit unum conceptum, et tamen esse dubius utrum similitudo sit quid reale vel rationis. Ergo multo fortius Deo et creaturis erit unus conceptus communis.

Vigesimo. Si illud quod minus videtur inesse, inesse, et illud quod magis. Sed minus videtur quod aliquid aliud esset commune Deo et creaturæ quam ens, et tamen commune Deo et substantiæ, quod utrumque est aliquid absolute. Item commune est (K)ternitati divinæ et paternitati Adæ, quod utrumque est hoc aliquid et subsistens. Ergo multo fortius ens et conceptus entis erit communis Deo et creaturæ.

Vigesimoprimum. Constat quod de Deo habetur aliquis conceptus, non simpliciter simplex, ut puta: Deus est aclus purus, ens infinitum, et similes. Quæro igitur de conceptu illo importato per actum cui attribuitur purum, et de conceptu entis cui attribuitur infinitum, utrum sit solius Dei an solius creaturæ, aut communis Deo et creaturæ. Non solius Dei, quia lune erit simpliciter simplex, et æque erit proprium Dei esse ens, sicut esse ens infinitum, quod nullus potest dicere. Nec solius creaturæ, quia tunc nullo modo compararetur Deo. Relinquitur ergo quod sit communis Deo et creaturæ.

Vigesimosecundo. Constat quod ex creaturis habetur aliquis conceptus positivus de Deo; alias viator nihil cognosceret de Deo. Iste igitur conceptus positivus, aut est in creaturis formaliter, aut virtualiter; non enim aliter posset ibi assumere intellectus. Sed non potest virtualiter in creaturis esse, quia tunc esset ignobilior conceptibus creaturarum. Relinquitur ergo quod ille conceptus sit formaliter in creaturis, et per consequens unius rationis formalis in Deo et in eis.

Vigesimotertio. Hæc propositio est vera: Dens est ens infinitum. Quærendum est igitur de hac determinatione, infinitum, utrum denominet et determinet aliquem conceptum, aut solam dictionem. Non latest dici quod solam dictionem. Quia nulla dictio est infinita; ergo necesse est dicere quod aliquem conceptum. Aut igitur conceptum proprium Deo, aut conceptum communem Deo et aliis. Non proprium Deo, quia illum eundem conceptum determinat infinitum, cum dicitur ens infinitum, quem determinat finitum, cum dicitur ens finitum. Ergo necesse est dicere quod determinet communem conceptum.

Vigctimuquarlo. Illa propositio est necessaria, in qua idem praticatur de se; ista enim oportet necessaria Cæsar est Cæsar. Sed propositio in qua prout pluxlicale ens vel esi, nun semper est necessaria; ista enim

(a) alia est. — r»t alia Pr.

(v) aubjcluhi, — pr^dualuio Pi

ed convertibilis: Cesar est. Ergo, est, quod praedicatur hie, non praedicatur pro conceptu Casaris. Clarum est autem quod nec pro conceptu accidentis nec alterius rei. Ergo necesse est quod pro communi conceptu praedicetur.

Vigesimoquinto. Omnibus illis potest poni una intentio et conceptus communis per intellectum, quæ inter se assimilantur; universalia enim apud Aristotelem sumuntur ex singularibus per intellectum, qui considerat inter ea similitudinem, et ponit ea unam intentionem, ut dicit Commentator. Sed Deus et decem praedicamenta, et universaliter omne quod est, habent aliquam similitudinem; omnia enim conveniunt in esse; et iterum magis conveniunt Deus et rosa quam Deus et chimera. Ergo, ratione istius convenientias, intellectus poterit ab eis abstrahere unum communem conceptum. — Confirmatur, quia quæcumque conveniunt, in aliquo communi conveniunt. Sed Deus et rosa plus conveniunt quam Deus et chimera, cum Deus et rosa sint entia, chimera vero non est. Ergo Deo et rosæ est aliquis communis conceptus importatus per ens.

Et sic ex omnibus istis patet quod primo supponebatur.

Secundum autem suppositum, Scotus, ubi supra, sic (i) proliat. Tum *primo*, quia conceptus entis ut sic est objectum scientiæ realis, scilicet *Metaphysicæ*, Tum *secundo*, quia nulla potentia fabricat sibi objectum apprehensionis primum; quod patet inductione et ratione, quia ut sic praecedit potentiam et ejus actum, ex secundo *de Anima* (t. c. 33). Tum *tertio*, quia bonum, quod est passio entis, non est in anima subjective; sed subjectum non est minoris entitatis sua passione. Tum *quarto*, quia realius convenit substantia cum accidente quam chimera; quod patet, quia prater quemcumque actum intellectus illa duo prima sunt entia, et tertium non ens. Tum *quinto*, quia si entia in quantum ens repugnet conceptus realis accipiendo ly in quantum reduplicative, tunc repugnaret cuilibet entia; consequens est falsum; tenet consequentia ex secundo *Priorum* (cap. 5): Si justitia esset bonum in eo quod Ixmuin. justitia esset omne bonum. Tum sexto, quia non reale non includitur per se in reali cum sint opposita; sed conceptus entis per se includitur in aliis cum praedicetur in quid; igitur.

Et sic probat secundum suppositum.

Istis autem suppositis probat tertium, scilicet quod conceptus entis sit univocus Deo et anteris entibus.

Tum primo, quia habet unum nomen commune, et secundum idem nomen eandem rationem communem; patet ex praecedentibus, quia non solum vocaliter, sed etiam realiter Deus est ens, et creatura similiter.

(i) lie. — hic Pr

Tum secundo, quia unica distributione distribuitur ens pro Deo et creatura dicendo omne ens; hoc autem non est verum in æquivocis, nec in analogis.

Tum tertio, quia quidquid repugnat Deo secundum quod ens repugnat creatura secundum quod ens et converso; hoc autem non esset verum nisi ratione univocalionis et uniformitatis ipsius entis in eis.

Tum quarto, quia nullum æquivocum seu analogum proprie multiplicatur ad multiplicationem suorum significatorum; ens autem multiplicatur etiam proprie, ut cum dicitur, Deus et creatura sunt duo entia, et duo praedicamenta duo entia.

Tum quinto, quia conceptus entis secundum quidditalem propriam est communis et communicabilis quidditative pluribus dubiis; ergo non est illis unicuique: assumptum patet, nam conceptus entis est primo notus et notissimus notitia distincta, dubium autem est de pluribus, utrum sint substantia, vel accidens, quibus est communis et communicabilis quidditative conceptus entis.

Tum sexto, quia omne quod habet quid, est univocum, quia praedicari in quid, dicit rationem quidditativam; sed ens habet quid, ut patet ex primo et secundo suppositis.

Tum septimo, quia tertio et quarto *Metaphysics*?, ens non est genus, quia est de intellectu cujuslibet: sed si non esset univocum, posset esse extra intellectum aliquorum; igitur ens est univocum.

B. — SOLUTIONES

§ I. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta contra primam conclusionem dicturus, praemitto quid intelligo per rationem entis, vel boni, aut alieius alterius.

Sciendum est quod secundum sanctum Thomam, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53: a Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem est necessarium, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem. In quo cum intellectu convenit imaginatio. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus praedictam intentionem sibi formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intellectualis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intellectualis operationis principium, licet utrumque sit intellecta rei similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei

exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formel illi rei consimilem; quia quale est unum quodque, talia operitur; et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formandi» hujus intentionem, rem illam intelligat. »— Ilæc ille in forma. — Item L Sentent, dist. 2, q. 1, art. 3, dicit : « Ratio, inquit, secundum quod sumitur in proposito, nihil aliud est quam illud quini intellectus apprehendit de significatione nominis alieujus; et hoc, in his quæ diffinitionem habent, est ipsa rei diffinitio, secundum quod dicit Philosophus⁴. *Metaphysics* II c.28): *Ratio quam significat nomen est diffinitio*. Sed quædam dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non diffiniuntur; sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quæ non diffiniuntur, quia sunt genera generalissima; et tamen ratio qualitatis est illud quod significatur nomine qualitatis, et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant diffinitionem aut non. Et sic patet quod ratio sapientiæ, quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa divina sapientia non possit diffiniri. Nec tamen hoc nomen, ratio, significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientia vel per aliud nomen rei; sed significat conceptionem hujus intentionem (a), sicut et hoc nomen, definitio, et alia nomina secundæ impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi (C) ipsa intentio quam nomen rationis significat sit in re, aut etiam ipsa conceptio cui convenit talis intentio sit in re extra animam, cum sit in anima, sicut in subjecto, sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam, est aliquid quod respondet conceptioni anima» sicut significatum signo. Unde sciendum quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc (p) concipitur hoc nomine, homo; et talis conceptio intellectus habet immediate fundamentum in re, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie dicatur de re. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex mixtu intelligibili rem quæ est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit. sicut significatum hujus (γ) nominis, genus, non est similitudo alieujus rei existentis extra animam, sed in hoc quod intellectus intelligit animal, ut in pluribus

speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujus intentionis, licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa; unde intellectus non est falsus qui hujusmodi intentiones adinvenit; et simile est de omnibus aliis quæ consequuntur ex motu intelligendi, sicut est abstractio mathematicarum et hujusmodi. Aliquando vero illud quod significatur per nomen non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimera, quia neque est similitudo rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligent!! rem aliquam naturam, et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis cui accidit esse rationem, est in re; et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei. — Hæc ille.

Ex quibus patet quid intelligo per rationem, per intentionem, per conceptionem entis. Eandem ponit sententiam, prima *pile*, q. 5, art. 2; q. 13, art. 4; q. 34, art. 1. Idem in quaestionibus de *Potentia Dei*, q. 7, art. 1 et 6, et q. 9, art. 5. Hem de *Veritate*, q. 3, art. 2, et q. 5, per totum. — Sciendum tamen quod rationem quandoque aliter accipit, sicut cum dicitur : huc est ratio agendi, et hujusmodi, vocans rationem principium quo, activum vel formale. Rationem etiam quandoque, sed raro, vocat ipsam quidditalem rem, quam explicat diffinitio, sicut est humanitas.

I. Ad argumenta Aureoli. — Istis pramissis, dicitur ad primum contra primam conclusionem. quod conceptus entis coineidit in idem cum aliis conceptionibus, aliquo addito. Omnis enim conceptus aliquid addit supra conceptum entis. Quod ostendit sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 1, art. 1, ubi sic ait : « Illud quod intellectus prius concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit, primo suæ *Metaphysicæ*. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid (β) quasi natura extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde et Philosophus tertio *Metaphysics* (I. c. 10) probat quod ens non est genus; ^{mxl} secundum hoc aliqua dicuntur addere ad ens vel supra ens, in quantum exprimunt modum entis, qui entis nomine non exprimitur; quod contingit dupliciter. *Primo modo* ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi ^{iiicwli} essendi, et juxta hos modus accipiuntur diversa genera rerum,

(a) n verbo *ticut et hoc nomen*, u«quo in re, orn Pr.

(B) *quoti*. — *quia* Pr.

(γ) *homini* — Om. Pr

(a) *ideo*. — Oin. Pr.

(β) *aliquid quati natura e^{ti}antia*, — *aliqua natura ex^{ti}*
I *franco* Pr,

'iilttuintfa enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ si^nln el aliquam naturam superadditam enti, ēd nomine substantiæ exprimitur specialis modus essendi, scilicet |M?r se ens. Et isto modo addunt ad ens alia transcendentia. » — Hæc ille in forma.

Similem sententiam poni quaestione vigoimaprimn, articulo primo, ubi dicit quod < decem genera addunt ad ens per modum contrahendi et determinandi ; sicut homo addit ad animal, non ita quod sil aliqua res in homine quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere non totum quod est homo e^wt animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur: quia illud qund ac lualiler et determinate continetur in ratione hominis, implicite et potentialiter continetur in ratione animalis. Per hunc ergo modum decem praedicamenta addunt ad ens; non quidem accidens aliquod, nec aliquam differentiam quæ sil extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei (a). Bonum autem et alia transcendentia addunt aliquid super ens, non aliquid reale jwr inodum contrahentis, sed aliquid quod est rationis tantum, sive sit negatio, ut unum quod addit negationem divisionis, sive sit relatio rationis, secundum quam illud dicitur ad aliquid referri a quo non dependet, sicut bonum et verum, quæ super intellectum entis, addunt rationem (lrfectivi ipsina intellectus vel rei extra ».

Hæc ille. — Ex quibus patet quod alii conceptus addunt aliquid ad conceptum entis. — Et cum dicit arguens : si addunt aliquid, addunt ens; dico quod addunt illud, quod est ens, sed non sub ratione entis, sed sub alia ratione determination et actualiori. Nec est inconueniens quod aliquis conceptus sic addat ens enti illo modo quo aliquid repraesentatum in |»articulati additur sibi ipsi repnesentato in confuso. Addunt igitur, non aliud significando, wsl alio modo; scilicet explicatius exprimendo quod conceptu entis implicite designatur.

Ad secundum negatur maior. Conceptus enim entis est absolutus, ut expresse ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. I, ad primum, ubi dicit quod « eris dicitur absolute, sed bonum siqier addit habitudinem rause » finalis ». Nec hnc pnddM quin conceptus entis vel ens dividatur in alwhitum el r<>|iectivuni. Dico igitur quod maior est falsa. —

Sciendum etiam quod aliquam rationem abstrahere ab oppositis differentiis, |M.»test intelHgi dupliciter. Primo modo, quod nulla illarum per se convenit Inii rationi; et illo modo ratio ēñti aldradhit ab alwrluto cl respective. Smindo modo, quia nulla talium differentiarum illi rationi convenit jmtst. nec per accidens; et si< maior 'lcti argumenti est faba. — Et ad probationem dico quod propositio ibi

assumpta falsa est, scilicet quod si conceptusdivfeus per aliquas differentias dicit nliquunrn unam rationem, illam oportet esse indifferentem et inediam per almeagationem inter illas isto modo, loquendo præcipur de conceptu qui, licet dividatur oppositis differentiis el immediatis, potest tamen accipi ad unam illarum ut superior el communior, et similiter ul inferior ad illam; sicut manifeste jkiitel de conceptu vel intentione « universalis ». Potest enim ille conceptus accipi ut superior ad illud universale, quod est genus, et ut inferior ad illud ; unde genus est uno modo superius universali, et alio modo inferius : nam universale continet sub se genus, speciem, differentiam, proprium el accidens, tamquam inferiora se, et quasi species suas; similiter genus, sub se, universale, cum omnia genera sint inferiora ad hoc quod dico, genus; modo universale est quoddam de numero omnium generum; el jialel quod universale dicit unam rationem et unum conceptum, licet dividatur |ht illa quinque supradicta et non sit dare universale medium per abnegationem. Ita in proposita. Ratio entis dividitur per absolutum el respectivuin ; Limen ratio entis potest accipi ut superior ad absolutum, quia omne absolutum est ens et non econtra ; similiter absolutum potest accipi ut superius ad rationem entis, omnia enim absoluta continentur sub hoc communi, absolutum, ratio autem entis est do numen » absolutorum. Non igitur aliquid prohibet ens habere unam rationem, licet dividatur per absolutum et respectivum quasi |>er differentias op|»ositas et immediatas. Nec similiter est inconueniens quod conceptus entis dividatur per ens in anima el ens extra animam tamquam |κ>γ contradictoria, et tamen conceptus entis est ens in anima. De isto ucnqie modo arguendi possunt dare infinite? instentia. Nam illius argumenti fundamentum in hoc stat, quod nullus conceptus divisus per aliquas differentias, si sit unus vel dicens unam rationem, incidit in aliquam illarum. Hæc autem maxima multa habet instantias pnesertim in Hvundis intentionibus, ut est exemplificatum de intentione universalis et intentione generis. Hem recipio illum conceptum, qualitas, cpiam format intellectus. Constat quod ille dividilui in qualitatem corporalem et spiritualem ; et tamen iste conceptus, qualitas, incidit in unam partem divisionis, est enim qualitas spiritualis; et sic de nullis ahi> exemplis. Dico igitur quod nullus conceptus unus divisus per aliquas differentias incidit in aliquam illarum tamipiam inferius sub superiori, nisi Udis conceptus supt»r se n>(lectetiir, sicut est conceptus entis, conceptus qualitatis, conceptus accidentis et multorum aliorum; conceptus enim entis reltctitur supra se, quia significat se et omnia alia, similiterconceptusqualitatissigniicxit omnes qualitates,et ipseestquædamqualiteh;et in talibus unus < conceptus est interior ad seipsum; conceptus enim entis, ul est signum, est superior ad se ut est res; vel,secun-

(i) %/< tuentia rei — tn mii/en/in rei Pr

dum alios, illo conceptus sumptus significative est superiorad scnlcxslul materialiter. Nihil mirum ergo >i talis conceptus sil inferior ad unam de differentiis dividitibus ipsum, inferior quidem, ul surnitur pro se; superior autem, ul surnitur pro illis quæ naturaliter repraesentat in tola sua latitudine.

¶l tertium dicitur quod aliqua <-m? primo diversa potest contingere dupliciter. Uno modo, quia in nullo reali conveniunt, nec in aliqua forma univoce ab ipsis participata, nec habent proprie differentias, quibus ad invicem sub illo communi distinguantur; et sic conceditur quod decem pradicarnenta sunt primo diversa, ut ponit sanctus Thomas, primo Contra *Gentile*», capitulo septuagesimo primo, ubi sic dicit: « Prima quæ seipsis distinguuntur mutuo meationem includunt, ratione cujus ñegativa propositiones in eis sunt ðmmediata ut: nulla quantitas est substantia. »— Hæc ille. — Alio modo, quia in nulla intentione communi conveniunt; et sic dico quod nulla duo sunt primo diversa, cum omnia entia conveniant saltem in intentione entis et in conceptu ejus. Illa autem quæ sunt, primo modo, primo diversa, possunt convenire in aliquo communi conceptu. El cum dicitur quod non, quia tunc oportet quærere per quid distinguerentur, el per quid convenirent, etc.; dico quod argumentum non valet. Nam secundum sanctum Thornam, 1. *Sentent.*, dist. 22, q I, art. 3, ad secundum, a aliter dividitur univocum, aliter æquivocum, aliter analogum: æquivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero secundum diversas differentias; sed analogum secundum diversos modos. Unde cum ens prædicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos; unde cuilibet delælur proprius modus prædicandi. d — Hæc ille. — Ex quibus palet quod primo diversa possunt habere unam communem intentionem analogam vel conceptum sub quo illa distinguuntur, non jær alias differentias, sed scipsis. sicut diversis modis participandi rationem illam, sic quod illa ratio est similior uni quam alteri sub illa ratione analogorum (a).

II. Ad argumenta aliorum. — Ad primum negatur major. Cum enim dicimus nliquod nomen significare immediata aliquam rem, non est sen&iis quod significet sine conceptu medio, quia omne nomen prius significat conceptum quam rem, primo *Perihermenuis* (cap. I); sed est sensus quod non significat aliquam rem, priusquam illamquanidicitur immediate significare; sicut nomina specierum prius significant natunnn quam supposita natura. Unde, quia decem pnedicamenta non participant aliquam naturam communem unam unitate univoci, ideo ens dicitur significare illa immediate.

AU secundum dicitur quod decem geneia ideo

(a) *analogorum*. — *anatogaturum* Pr.

dicuntur prima intellecta, ratione jam dicta: quia nullam naturam communem univoce participant; non auferri quia non conveniant in aliqua intentione communiori.

Ad tertium dicitur quod decem predicaments dicuntur simplicia, quia non addunt ad ens aliquam differentiam proprie dictam, quæ saliret non includat ens in sua ratione, sicut rationale non includit animal seri concomitntur, secundum Avicennam: similiter nec addunt ad ěn aliquid quod non contineatur implicite in ente; el ideo non sunt, secundum suam quidditatem, essentialiter composita pæ genere el differentia, etc.

Ail quartum dicitur quod decem predicament! nihil llabent commune univocum, vel æqualiter (a) ab eis participatum, sive rem, sive intentionem.

Ad (iii)luni dicitur quod solutio ibi data sufficit. Nec valet replica. Quia species, licet se habeant secundum prius el posterius, quantum ad esse, non tamen sunt inaequales in intentione communi sui generis. Non sic decem ðredicament sub ente.

Ad sextum dicitur quod illa attributio attenditur non quantum ad diversos conceptus (pios dicat ens, sed quantum ad res, quæ diversimode se habent in participando illum conceptum. Unde argumentum liene probat quod ens non dicit aliquam naturam æqualiter (C) participatam.

Ad septimum dicitur quod in primario significato entis, est attributio, loquendo de significato quod est res; non autem de signilirato quod est conceptus, sic quod in conceptibus sit attributio unius ad alium, sed conceptus esi tantum unus; lamen dissimiliter se haliet in rebus significatis, et inæqualiter participatur ab eis.

Ad octavum dico quod omnia quæ habent unum conceptum æqualiter (y) participatum, habent unam ideam; sed si illum inæqualiter participant, non est ncesse.

Ad nonum dicitur quod sanum haliet unam intentionem, ad quam hnbent sua analognta diversas habitudines. licet sit alia analogia sani el ruti, ut dictum csl.

Ad decimum negatur major. El causa negationis ðsi»|K dicta est, assignando differentiam inter analogam et æquivocam, et distinguendo de multiplici modo analogici, in prolatione nonce conclusionis.

s 2^ — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli Ad argumenta contra tertiam conclusionem, dicitur quod solum prolant quod (piidditas ivi materialis non sit formale obje-

(>) *rguahler*. — *twiitioltite* Pr.

(fi) *agualitci*'. — *euftitalilcr*' Pr.

(y) *ugualtter* — *euentialiter* Pr

cluni intellectus conjuncti; nec hoc negatur in illa conclusione. Sed non (indunt quin quidditas materialis sit materiale objectum ejusdem, sibi pñq»or-ionatum prostato isto, in quo non intelligit naturaliter immediate et in se nisi res sensibiles, nec quiddilatam alicujus videre potest nisi eorum quæ habent phantasmata et species intelligibiles illa perfecte repraesentante, et eorum quorum quidditas ex sensibilibus cognosci potest: substantias autem immateriales non intelligit in Seipsis, cum non habeant phantasmata, nec intellectus habeat species illarum essentiam (icrfecte représentantes, sed intelligit eas in rebus sensibilibus et per varum phantasmata el species, ex quibus non sufficienter conspicitur quiddita> alicujus substantia separata, ut supra longius extitit declaratum.

Ad primum ergo dicitur quod major est vera de objecto formali, non autem de objecto materiali. El ideo conceditur quod intellectus |>otet ferri super oppositum quidditatis materialis, quæ est objectum proportionalurn intellectui conjuncto, non autem super oppositum entis, quod est ejus objectum formale.

Ad secundum conceditur major, loquendo de objecto fornrah, licel non de materiali. Ad minorem similiter dicitur quod licel Metaphysics tractet de substantiis immaterialibus, hoc tamen non facit quod perducatur ad cognoscendum quid sunt, sed quia sunt; nec considerat eas in se, sed per viam remotionis, et eminentiæ, el causalitatis. Unde sulistanliæ immateriales separata, pro illo statu, sic cognoscuntur; nam intellectus noster, primo cognoscit quiddilatam cujus accepit sjeciem a phantasmate; secundo, cognoscit actum suum; tertio, seipsum; quarto, naturam animæ ñntellectiva; et ulterius, ex cognitione animæ noetne devenit in notitiam substantiarum teporatarum qualemcumque; quia licel de re materiali sciat quid est, et de actu suo, el de se, el de substantia animæ, non tamen de substantiis separatis cognoscit quiddilatam. Quod autem intellectus conjunctus actum suum cognoscat quid sit per objecta materialia, el consequenter seipeum el essentiam animæ, ostendit sanctus Thomas, l p., q. 87, ari. 3: < Est, inquit, quidam intellectus, scilicet humanus (i), qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus ementia, sed aliquid exlrinsecum, scilicet natura rei materialis; el ideo illud quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi (6) objectum, et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum (γ) cognoscitur intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere; el ideo Philosophus dicit (2° de Anima, l. c. 33), quod objecta

praecognoscuntur actibus el actus potentiis (a). » — Hæc ille. — Similiter, q. 88, ari. 2. ad 3, «licii < Anima humana intelligit seipsam persuum intelligere, quod est ejus actus proprius, ejus perfecte <« monstrans virtutem et naturam; sed neque per hanc, neque per aliqua quæ in rebus materialibus inveniantur, (terfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia hujusmodi earum non adæquant virtutem. > — Hæc ille. — Et, ad secundum, ibidem: « De rebus materialibus superioribus, maxime tractatur, in scientiis, per viam remotionis; sic enim corpora cœleslia notificent Aristoteles (in I. de Cudo ct mundo), per negationem proprietatum corporum inferiorum. Unde multo magis substantiæ immateriales cognosci non possunt a nobis, nec earum quidditates apprehendimus, sed de eis nobis in scientiis dogmata traduntur |>er viam remotionis el alicujus habitudinis ad res materiales. » — Hæc ille.

Et similiter, tertio *Contra Gentiles*, cap. 40, dicit: « De substantiis separatis, anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt; non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis, hoc quod sint intellèctualesquædam substantia» (δ) cognoscamus, vel per demonstrationem vel |>er fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde el scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad ea quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem ojwrtet quod si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum quod quid esi de anima nostra, quod etiam ad cognoscendum quod quid est de substantiis separatis, per hujusmodi scientias devenire possimus; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad cognoscendum (γ) de anima nostra quid est, multum esi remotum ab intelligentia substantia» separata. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum; quod non est earum substantias intelligere. * Hæc ille. — Ubi notantur dicit genus remotum, quia sicut ponit l. p., q. 88, ari. 2, ad 4: Nihil |>olesl cognosci a nobis de angelis, secundum rationem speciei eorum. Ait enim sic: « Substantiæ immateriales ciæata, in genera quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potenliæ et inateriæ; conveniunt tamen cum eis in genera logico, «pria etiam subslantiæ immateriales sunt in prædicamento substantia», cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus,

() prifc&jtioicuntur actibu», ct actu» poteutu» — cognoscuntur ac. Ubut ct polentii» Pr.

() hoc quod »nt intellectuatc» qturdani tubstantiir — | hoc quod itini quidem intellectuale» Pr

W cognoscendum. — distinguendum Pr.

() trdicct humanut. — Orn Pr.

() Au/u/TJirx/i. — eju» Pr.

<γ' artum. — actu» Pr.

neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere. Unde, per similitudines rerum materialium. aliquid affirmative cognosci potest de angelis, secundum communem rationem generis, licet non secundum speciem; de Deo autem, nullo modo. » — Ex quibus omnibus patet quod de nulla forma separata, cognoscimus quid est; hoc est, ejus quidditatem et essentiam non cognoscimus perfecte et distincte, licet cognoscamus de ea, quia est, aut quid non est, scilicet aliqua predicate communia confusa, et distinctionem ejus a substantiis materialibus per remotionem.

Et sic patet ad secundum.

Ad tertium similiter negatur major, loquendo de objecto materiali proportionate potentie pro aliquo statu. Potest enim extendi ad altiore rationem quam sit (a) ratio illius materialis, sed illam rationem altiore non inveniet nisi in objecto materiali sibi proportionato, seu in (b) illis ad quorum cognitionem manuducitur per illud objectum proportionatum. Et hoc dicit sanctus Thomas, I. p., q. 87, art. 3, ad 1^{um}, ubi ait : « Objectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum; sed primum objectum intellectus non est quodlibet ens, sed ens consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem devenit omnium aliorum, » — Hæc ille.

Ad quartum conceditur major, de objecto formali, non autem de materiali proportionate.

Ad quintum similiter patet quod non procedit contra intellectum conclusionis.

Ad sextum dico quod per quidditatem rei materialis, intelligo quidditatem rei composite ex materia et forma, cujus potest haberi phantasma; talem autem quidditatem dicimus esse objectum materiale primum et proportionate intellectui conjuncto, non quin alia intelligat, sed quia non primo alia intelligit, immo omnia per illud objectum intelligit, ut prædictum est.

Ad septimum dico quod facit pro declaratione opinionis nostræ.

Ad octavum dico quod mens fuit Philosophi quod intellectus noster intelligeret materialia et immaterialia; sed materialia per proprias species perfecte representantes quidditatem eorum, et ideo in se; immaterialia vero, licet cognoscantur a nobis, tamen inspicimus ea in phantasmate, vel specie alicujus materialis, ut ponit sanctus Thomas, I. p., q. 84, art. 7, ad 3^{um} : « Incorporata, inquit, «piorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corporalia sensibilia, quorum phantasmata habemus, sicut veritatem intelligentius ex consideratione rei civilis quam veritatem speculamur. Deum autem, ut dicit Dionysius (de Divinis Nominibus, cap. 1), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remo-

tionem. Alias diam substantias incorporeas in statu vias cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo, cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necessario habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. » — Hæc ille. — Quod autem additur de Commentatore, parum valet : nam ipse in hoc erravit, et fuit contra Philosophum, ejus exemplum depravando. Dicit enim Aristoteles (2. *Metaphys.*, t. c. 1) quod intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut oculus vesperilionis ad lucem solis. Ipse autem Commentator dicit quod non est simile de intellectu nostro ad substantias separatas, et de oculo vesperilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem; quod tali ratione probat ibidem quia si illa quæ sunt intellecte secundum se, scilicet substantialiter separate, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod nullo sensu posset videri. Istam autem rationem, simul cum positione sua de substantiarum separatarum cognitione, improbat sanctus Thomas, super secundo *Metaphysics* (lect. 1), dicens « rationem illam esse deridibilem propter duo. Primo quidem, in hoc quod cognitio intellectus nostri non est finis substantie separate, sed magis e converso; unde non sequitur quod si non cognoscamus substantias separatas, quod propter hoc sint frustra; frustra enim est quod non consequitur finem ad quem est. Secundo, quia etsi substantie separate non intelligantur a nobis, secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus, sicut si solem non videat oculus nycticoracis, videt tamen oculus aquilæ ». — Hæc ille. — Idem ponit, tertio *Contra Gentiles*, cap. 43 et 45. Item I. p., q. 88, art. 1. in principali responsione, et ad quartum.

Ad nonum dicitur quod procedit de objecto formali, non autem de materiali pro statu isto : nam anima separata, secundum sanctum Thomam, I. p., q. 89, art. 1, quia habet alium modum essendi. quam conjuncta, habet alium modum intelligendi : « Anima, inquit, secundum illum modum essendi quo est unita corpori, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, quæ sunt in corpore organis. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt simpliciter intelligibilia, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad tertium, dicit quod « anima separate non intelligit per species innatas, vel quas tunc abstrahat, nec solum per species consensatas, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et alie substantie separate, quamvis inferiori modo; unde, cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. » — Hæc ille.

Ad decimum patet per idem. Licet enim sit eadem

ta) fit. — *fuit* Pr.
(C) in. — Om. Pr.

potentia, non tomen Isabel cumdem modum essendi: el tilco nor idem objectum maleridle xhi proportio-
naluin, sed idem objectum Γη male hnlwl.

A-I undecimum dicitur sicut ad secundum cl oclatn. Actus enim intellectus et voluntatis cognoscim-
ini |MTol»j<N-ta. Unde, tertio Cunlni Gcnfitaqrapitulu
quadragesimo sexto, dicit sanctus Thomas . a De
anima scimus quia est, per se ipsam, in quantum
actus ejus percipimus. Quid autem sil, inquiremus
ex actibus et objectis, per principia scientiarum sjæ-
cidalivarum. Ita etiam de his quæ sunt in anima
noslra, scilicet de (?) potentiis et habitibus, scimus
quidem quia Mint, in quantum actus percipimus;
quid ven» sint, ex ipsuuin actuum qualitate inve-
nimus. » — Hæc ille. — Unde palet quod argu-
menta ista procedunt ex falso intellectu, ac si san-
ctus Thomas |x»nerel quod formalis ratio objecti
intellectus esset quidditas rei materialis, quod tamen
nunquam sensit, ut patet per prædicla.

§ 3. — **Au** ARGUMENTA CONTRA QUINTAM
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum contra
quintam conclusionem dicitur quod responsio ibi
dala sufficit. Nec replica facia ibidem, usquequaque
valet. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas,
tortio *Contra Gentiles*, capitulo quadragesimo octavo,
tam Philosophus quam sui commentatores jiassi
sunl magnas angustias super isla materia. Nam
Aristoteles videtur primo *Ethicorum* (cap. 10)
innuere quod homo non possit pervenire ad ~~pe-~~
clam felicitatem, cum non possit in hac vila pertin-
gere ad perfecte cognoscendum substantias separa-
tas, in (piarum speculatione ultima ejus beatitudo
coüsistit. Alii autem commentatores ejus posuerunt
hominem posse pervenire ad hoc. Sed modus est
erroneus. Unde sanctus Thomas, ibidem, positis
nullis rationibus ad probandum quod in hac vila
nullus potest pertingere ad perfectam felicitatem,
concludit : « Propter has igitur rationes Alexan-
der (C) et Averroes posuerunt ulliroum felicitatem
non esse in cognitione humana quæ est |»er scientias
speculativos, sed per continuationem cum substantia
separata. quam esse credeliant possibilem homini in
hac vila. Quia vero Aristoteles (10. *Ethir.* c.8) vidit
quod nun est alia cognitio hominis in hac vita, quam
pei scientias speculativas, posuit hominem nun con-
sequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo
satis apparet quantam angustiam pntiel>antur, hinc
inde, eorum pnnclara ingenia; a quibus angustiis
liberabimur, si ponamus, secundum probationes
pnemisas, homines ad veram felicitatem post hanc
vitam pervenire posse, anima immortalis existente;
in quo statu anima intelliget per modum quo intel-

ligunl Mikslanliii' separatu. Erit ergo ultima felici-
tas hominis in cognitione Dei quam habet humana
mens post hanc vitam, n — Il. ee ille. — Ex ðuihu
|»atel quod non fuit mens Aristotelis (10. *Ethic.*,
cap. 8) quod homo in hac vita, pertingere |M>sset ad
cognoscendum quiddilates substantiarum R>parata-
rum. Et licet ipse non |>osuerit expresse aliam vitam,
tamen rationes suæ debent ad hoc eum movere; pr.u-
serlim isla, quia desiderium naturale non potest <>se
frustra; quod esset, nisi impleretur; >cd desiderium
natura Incognoscendi maxime inlelligibilia non imple-
tur in hae vita ; igitur, etc.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet
probatio. Quia improportio potentiæ ad objectum esi
duplex. Una scilicet, quando ubjeclum sic impro-
portionalur potentiæ, quod non continetur sub
ratione formali objecti illius potentiæ, quo modo
improporlionalur visus sonis, vel auditus coloribus.
Alia est quando objectum continetur sub ratione
formali objecti potentiæ, sed tamen ipsius objecti
modus essendi excedit modum essendi natu no cogno-
scientis, quæ tamen natura |>otesl elevari ad altiore
modum; sicut visus noctuæ est imprpporlionalus luci
solis, potest tamen pr»»portionari. Tunc dicitur quod
(votentia primo modo improportionate objecto, non
latest reduci ad proportionem, sed bone potentia
secundo modo improportionala. Inde visus non
|M>test elevari ad videndum subslantiam incorpoiream,
intellectus tamen noster potest, licet uterquë sit
improportionatus substantial separata. Quod osten-
dit sanctus Thomas I. p , q. 12, ari. 4, ad 3^{ma} :
« Visus, inquil, quia omnino materialis est, nullo
modo elevari potest ad aliquid immateriale; s<n l
intellectus noster vel angelicus, quia a materia ¶),
secundum nalurarn, aliquantiter elevatus est, pole-l
ultra suam naturam, per gratiam, ad aliipiud altius
elevari; et hujus signum est quod visus nullo miwlo
potest in abstracliune cognoscere id quod in concre-
tione cognovit : nullo enim modo peivipere |>ot@l
naturam nisi ut hanc; sed intellectus |>olest in abstra-
ctione considerare quæ in concrectione cognovit : etsi
enim cognoxat res habentes formam in materia,
tamen resolvit compositum in utrumque, conside-
rans ipsam formam per se; et similiter intellectus
angelicus, licet naturale sit ei cognox ere esse con-
cretum, tamen |>otest ipsum esse secernere per
intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse (C) et
aliud est esse suum. El ideo, cum intellectus crea-
tus, per suam naturam, natus sil apprehendere for-
mam concretam, et esse concretum, in aledrnclione,
per modum resolutionis tujusdam, potest per gra-
tiam elevari, ut cognoscat substantiam separatam
subsistentem et esse separatum suljsistens. » — Hvec
ille.

(a) cta. — in Pr.
Alexander. — Alexandri Pr

(a) a materia — Urn. Pr
t) AHur/ ffl ipte. — Aliud iptum Pr

ÀH lerthim palet ixaponsio pel prédit ta. Potentiæ enim distinguuntur lænee objecta formalia, non autem materialia, Modo, anima conjuncta et fleparala non habent diversa objecta formalia.

Ad quartum dim quod ogena per intellectum cognoscit ultimum finem in univeisall ratione summi boni ; hoc autem non est cognoscere illum quantum nd quod quid est.

Ad quintum dicitur quod multiplex est veritas, secundum multipliciter intellectum. Unde dico quod alia est veritas lapidis, in comparatione ad intellectum creatum, et alia ad inlelliOtum divinum, sicut ostendit sanctus Thomas, I. p., q. 13, art. 1. Dico igitur quod primam veritatem, scilicet intellectus divini, anima non cognoscit in seipsa, sicut nec ideas divini intellectus, sed cognoscit illam veritatem, in quantum resultat in ipsa anima. Unde sanctus Thomas, ibidem, ad primum, dicit : « Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de omnibus rebus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima inlelligibilia. » — Hæc ille.

Ad sextuin dicitur quod ignorantia substantiarum separatarum non est sicut oscitas, quia in vita alia sciemus (a) quid sunt.

Ad septimum dicitur quod quuntumciinique effectus ducant in cognitionem primæ causa?, quia tamen non adæquant illius virtutem, per hujusmodi effectus nunquam poterit artus separata? substantia deprehendi. Unde sanctus Thomas, I. p., q. 12, art. 12 : « Quia, inquit, nostra naturalis cognitio a sensu principium sumit, inde se tantum nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest pertingere ad hoc, intellectus noster, quod divinam essentiam videat; quia creature sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causa? (6) non adæquant : unde ex sensibilibus cognitione, non potest lota Dei virtus cognosci; et >cr consequens, nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentem, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo, an est ; et ut cognoscamus (γ) do ipso ea quoro necesseesl ei convenire. secundum quod est prima omnium rause, excedens omnia sua causata; unde cognoscimus de ipso habitudinem ad creaturas, quod scilicet est omnium causa ; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipso non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quod hæc non remouventur ab eo propter ejus defectum, sed quia omnia superexcedit * Hæc ille. — Et articulo sequenti, ad primum, sic ait : « Licet per revelationem gratia', in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plu-

res et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, cl inquantum aliqua ei attribuimus ex revelatione divina, ad quæ naturalis ratio non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. » — Hæc ille.

Ad responsionem ibi datam, dico quod utraque bona est, si bene intelligitur. Prima quidem, qua dicitur quod de Deo non cognoscimus quid est, seri quia est. Unde <inclus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 1, ad finem : « Tunc intellectus <liatur scire de aliquo quid est, «piando diffinit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa rei quidditate, quæ per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis palet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repræsentatione ejus. Et ideo quod quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet. Et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum ease supra omne illud quod cogitamus de Deo, ut palet perDionysium, capitulo primo de *mystica Theologia*. » — Hæc ille. — Hoc etiam declarat sancti» Thomas, 3. Contru *Gentiles*, cap. 40 : « Omnis, inquit, inlelligibilis species, per <piam intelligitur quidditas, vel essentia alicujus rei, comprehendit, in repnrstendo, rem illam; unde et diffinitiones (?) significantes quod quid est, terminos etiam vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælihet creata similitudo alicujus sit generis determinati, non autem Deus. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia (?) intelligatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid intelligit cum dicit quod de Deo cognœciinus quid est. SuIxJit etiam ibidem : « Per effectus Dei pertinere possumus ut cognoscamus de Deo quia est, et quod causa aliorum est, et (γ) aliis supereminens, et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostra? cognitionis in hac vita; unde Dionysius dicit, in libro *dentystiru Theologia* (cap. I), quod *Deo quasi ignoto conjungimur*; quod quidem contingit, dum <le Deo, quid non sit cognoscimus, quid voro sil, penitus manet ignotum. Unde et ad hujusmodi sublimissima cognitionis ignorantiam demonstrandam, dicitur de Mov^e, *Exodi* (cap. 21), v, 21), quod *anebit ad caliginem in qua Deus erat*. 9 — Ihcc ille. — Ex quibus patet quomodo prima responsio data ibidem esi intelligenda.

Et similiter juitel do secunda aliquoaliter, scilicet quomodo de Deo i.on cognoscimus, quid est, sed quid non est ; hoc est, quod omnia quæ dicuntur de creaturis uno modu possqnt a Deo removeri, secundum qio<l ponit sanctus Thomas. I. *Sentent* .(list. 8. q. I. art. I, ad i”* a Quando, inquit, in divinis procedimus per viam remotionis, primo negamus

(1) *iciemut*. — iciirntuf Pr.

(6) *cauir*. — O>n. Pr.

(γ) de Deo an eif ; r/ *ut cognoscamus*. — Om. Pr.

() *thfltnuivntt*. — &diffiniente Pr.

() *tubftantiu*. — Om. Pr.

(γ) *et*. — Om. Pr.

corporalia, et secundo intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia, et tunc remanet tantum in intellectu nosln», quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse (a), secundum quod est in creaturis, ab ipso remove-mus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum vito pertinet, optime Deo conjungimur, ut Dionysius dicit, et hæc est caligo, in qua Deus habitare dicitur, p — Ilec ille, — liem, dist. 22, q. I, art. 2, exponens illud Dionysii, cap. 2. *cœlestia Hierarchise : Negationes in divinis sunt verte, affirmationes autem incompactx* (6), sic dicit, ad primum : « Cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo, vel secundum utrumque, sed non potest dici de eo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius (cap. I) quod negationes sunt absolute vera, sed affirmationes non nisi secundum quid, quia : quantum ad significatum lautum, et non quantum ad modum significandi. » — Hæc ille. — Et similiter, I p., q. 13, art. 3, ad 2* ; < Ideo, inquit, Dionysius dicit hujusmodi nomina negari a Deo, quia illud quod significatur per nomen, non convenit Deo eodem modo quo significat nomen, sed excellentiori modo; unde ibidem dicit quod Deus est *super omnem substantiam et vitam*. » — Hæc ille. — Huic concordat Dominus Albertus, libr. 2, *de Causis*, tractatu secundo, cap. 9, ubi sic ait : a Intelligent autem cognoscit illud quod supra se est ; cognitione autem non quidem perfecta, eo quod cognoscit cognitione quia (y), et non quid est, eo quod cognoscit M?r cognitum posterius. Bonitas enim effluens a superiori, [Kisterius est superiori, et cum sic cognoscitur per bonitatem ab eo effluxam, cognoscitur per effectum suum, qui posteriores!, et hæc est cognitio quia et non quid est; propter quod de tali cognitione, ut dicit Alforabilis (5), et idem confirmat Dionysius, potius cognoscimus quid non est, quam quid est. Quamvis cognoscamus quod est ens, et vita, et intellectus, et lumen, et verum, et Itonum, nihil tamen horum est per malum istum quo ista cadunt in eugnilione inferioris. Cognitio enim est secundum facultatem cognoscentis; facultas autem inferioris deficit a facultate superioris ; propter quod tali cognitione magis cognoscitur quid non est, quam quid est. Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio reslrin-

gilur ad cogniti naturam, isle alius modus eet cognitionis. Si enim dicam quod primum est ens, ens autem est («) corporeum vel incorporeum, et dicam quod primum principium non est corporeum, restringitur cognitio ad ens incorporeum. Si rursus dicam incorporeum ens intellectuale vel sensibile, et dicam quod primum non est sensibile, restringitur cognitio ad ens intellectuale. Cum autem primum principium non sit ens intellectuale, prout ab inferiori apprehensum est, non proprie affirmari potest ens intellectuale de primo principio; et si affirmatur et praedicatur, erit sicut superius coarctatur (6) inferiori; propter quod dicit Dionysius quod oportet in primo principio omnium affirmationes |>otenlius negare tamquam de eo quod nihil est omnium eorum quæ sunt. » — Hæc ille.

Tunc, *Ad primum* contra primam responsionem, dico quod non de quocumque habetur quia est, potest haberi quid est, per illud per quod cognoscatur (plia est, nisi illud sit effectus aliquis perfecte illius repraesentans virtutem; tunc enim per talem effectum cognosci potest de causa sua, non solum quia est, sed quid. Sed nullus effectus perfecte representât virtutem primæ causa». Ideo non ostendit de causa sua quid sit, sed quia sit.

Ad secundum patet per idem. Licet enim consequentia illa non valeat de quocumque effectum, valeat tamen de effectum non adaequante suam causam.

Ad tertium dico quod licet simplex totum cognoscatur aut lotum ignoretur, non tamen oportet quod cognoscens totum simplex, cognoscat de illo quid est quia non cognoscit illud in se, sed per speciem inadæquatam (y) in repraesentando, quod intelligimus per hoc quod dicimus de aliquo cognosci quia est (o).

Ad quartum dicitur quod licet cognoscamus istam compositionem, Deus vel prima causa est, ex hoc non sequitur quod sciatur de subjecto quid est. Sicut enim dicit sanctus Thomas, I p., q. 1, art. 7, ad 1e,“ : < Licet de Deo non possumus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina, effectum ejus, vel nature, vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut in quibusdam scientiis physicis, demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causa » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ad intelligendum conclusionem demonstratam, non oportet cognoscere de subjecto quid est, sed sufficit cognitio ejus in effectum.

Ad primum contra secundam responsionem similiter dicitur quod non est simile de differentiis creaturarum et de differentiis Dei ad creaturam : quia licet differentia lapidis ad lignum non habeat nomen impositum, habet tamen conceptum affirmativum,

(.) Atx ipnim u m. — iptuni Pr

(6) *inconipaelr*. — in *parte* Pr

(y) u verbo *non quidem* usque ad verbum *quia* exclusive, om Pr.

(ξ) *Alfarabiut*. — *Alfaranui* Pr.

(a) eit. — Om. Pr.

(S) cexiretatur — romniunwatur Pr.

(y) *inadxquatam*. — ei *adaquatam* Pr.

(i) *quia eit*, *quid til* Pr

DISTINCTIO II. — QUÆSTIO I

perfecte determinantem diffinitionem lapidi», complendo illam. Non sic de Deo.

Ad secundum et tertium dicit Dominus Albertus super secundo capitulo *Cælsds Hierarchic*, in illa quæstione : *Utrum Deus per negationes magis ccr~ti/icetur* : « De re, inquit, cujus lotum esse comprehenditur, aut quia habet terminos, aut quia est terminus, sicut punctus qui propter simplicitatem non potest diffiniri nisi negative, negatio scitur per hoc quod comprehenditur illud quod per negationem relinquitur, sive sil unum, ut in simplicibus, sive sit plura, ut in compositis. Sed illud quod relinquitur per negationes in Deo, non possumus comprehendere; et ideo negationes in ipso non sunt certas per aliquam affirmationem. » — Hæc ille.

Ad octavum dicitur quod quidditatem substantiæ immaterialis non possumus comprehendere nec cognoscere in via, non solum quia non cadit sub sensu, nec solum quia est extra rationem quidditatis materialis, sed quia quidditas materialis, quæ sola immediate movet intellectum pro isto statu, non est sufficiens ductivum in illius quidditatem. Substantia autem, licet non cadat sub sensu, tamen sensibilia accidentia sunt effectus eidem proportionati, ad cognoscendum quod quid est substantia; materialis.

Ad nonum (lictum est prius. Non enim, ad cognitionem propositionis, cognosci oportet quod quid est subjecti, sed sufficit illud cognoscere in quodam conceptu sibi proprio, vel communi, quem non negamus a Deo.

§ 4. — Ad argumenta contra nonam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad argumenta contra nonam conclusionem, dicitur quod, quamvis illud quod secundo supponitur sit verum, non tamen primum. Inde, ad omnes ejus probationi dicitur generaliter, quod utique bene probant quod ens habeat unum conceptum communem Decet creaturis et decem prædicamentis, sumendo conceptum pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens. Si autem loquamur de conceptu objectait, qui non est aliud quam intelligibile quod objicitur intellectui formanti dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus objectatis illius intellectusqua intelligitur homo inquantum hujusmodi, tunc distinguendum est de unitate. Quia, vel [K]test intelligi de unitate attributionis, eo modo quo multa, habentia attributionem ad unum, dicuntur unum attributive; vel potest dici de unitate, quæ attenditur pones aliquam formam vel naturam quæ participatur a nullis, qualis est unitas generis vel speciei. Humanitas enim, in omnibus est una forma; non quidem actu, nec potentia, extra intellectum, sed

aplitudine; sic quod non stat, ex parte illius formæ, quin ait una, sed ex alio, scilicet ex principiis individuantibus illam, vel ex differentiis dividendibus eam. Si loquamur de primo modo unitatis, sic conceditur quod ens habet unum conceptum communem Deo et creaturis objectaient: unum quidem, non per indivisionem alicujus formæ in ei" participata», sed unum per attributionem : quia creatum dicuntur entia, ex imitatione et attributione ad Deum ; et ulterius accidens, ex imitatione substantia», et attributione ad illam. Et ideo ille conceptus objectait non est unus tanta unitate quanta conceptus objectait generis dicitur unus, vel conceptus speciei, sed multo minori.

Juxta igitur hanc distinctionem, dicitur :

Ad primum quod bene concludit quod conceptus entis, de quo certum est quod convenit illi de quo est dubium an conceptus substantiæ illiconveniat et similiter de conceptu accidentis; quod ille quidem conceptus entis est alius a conceptu tam substantis quam accidentis, et est una unitate attributionis solum.

Ad secundum dicitur similiter quod, licet conceptus entis prima impressione imprimatur in anima, sumendo conceptum ex parte intellectus, non tamen oportet quod objectait conceptus habeat aliquam unitatem, nisi attributionis aut imitationis.

Ad tertium dico quod non oportet objectum formale intellectus habere aliquam unitatem, extra intellectum, quam unitatem attributionis.

Et similiter dicitur *ad quartum*, cujus solutio manifeste ponitur 4. *Metaphysics* (t. c. 2), ubi dicitur quod non solum illa pertinent ad eandem scientiam, quæ sunt unum genere, aut specie, aut conveniunt in aliquo univoce dicto de illis, sed etiam illa quæ attribuuntur uni fini, aut uni agenti, aut uni substantia», ut patet per Commentatorem, commento secundo ejusdem libri.

Ad quintum dico quod ad tollendum nugationem, sufficit quod dictio, alteri addita, dicat aliam rationem ; et hoc est in proposito. Sed licet ratio, ex parte ratiocinant», sit una ratio, tamen objectatis non habet unitatem nisi attributionis.

Ad sextum dicitur quod concludit conceptum entis esse alium a conceptu proprio substantia», et a conceptu proprio Dei, ita quod, dum dicitur : Deus est ens, conceptus prædicati est alius a conceptu subjecti; nec hoc negamus nos ; sed solum quod conceptus entis sit unus ab unitate formæ intellecta», nisi per attributionem.

Ad septimum dicitur quod cum dicitur: Deus est ens, ibi prædicatur conceptus communis de conceptu particulari. Tamen alio modo est unus conceptus subjecti, quam prædicati.

Ad octavum dicitur quod multiplicitas analogi quod dicit diversas rationes actu, et explicite, sicut forte est sanum, reddit totam propositionem multiplicem, in qua ponitur tale analogum ; sicut si dice-

relur : omne sanum est animal ; <ed analogum quod dial unam solam rationem explicite, licet illa sit una, soln unitate attributionis, loquendo de ratione objectait, quod etiam dicit unam intentionem intellectus repraesentantem rationem nbjectalem, quamvis non æque quantum ad omnia contenta sub tali ratione, tale, inquam, analogum non facit propositionem multiplicem. Hujusmodi autem est ens. El ideo primum principium, in quo ponitur esse vel ens, non est distinguendum.

A</ nonum dicitur eodem modo. Licet enim ens j puiatiir in omni propositione, vel aliquid a»«piila- lens, non tamen ideo quælibet propositio est multiplex. Triplex est enim modus analogia», secundum «pjod dictum est in probatione nona conclusionis. Primus est quando analogum dicit unam rationem principaliter, et prater hoc dicit habitudinem vel proportionem ad illam rationem ; sicut sanum, quandoque dicit formam sanitatis, quandoque habitudinem causæ ad sanitatem ; et sic tale analogum dicit diversas rationes in actu et explicite. Aliud est analogum quod non dicit nisi unam rationem, quæ tamen diversum esse habet in analogatis, et non uniforme, sicut corpus cum dicitur de cælestibus, et inferioribus. Aliud est analogum quod dicit unam rationem actu, in qua tamen non pacificantur analogata, nec in esse illius, sicut ens dictum de Deo et creatura, de substantia et accidente. Et solum primus modus analogia» reddit propositionem multiplicem.

Ad decimum et undecimum dicitur, eodem modo, quod analogia illa solum tollit contradictionem. quæ est analogi dicentis multas rationes in actu, sicut sanum.

Ad duodecimum dicitur quod concludit quod ens habet aliam rationem a suis passionibus, quæ sunt verum, unum, bonum. Quoi autem sit unum et de quali (a) unitate, dictum est sepe.

Ad decimum tertium dicitur quoi aliqua esse primo diversa, [M]tesl dupliciter intelligi : primo modo, quia non conveniunt in aliquo univoco «liet de ipsis, nec participant aliquam eandem naturam ; alio modo, quia nulla intentio est in eis communis. Tunc dico quod ullimædifferentia:sunt primo diverse primo modo, non autem secundo, immo conveniunt in intentione entis. Nec oportet quaerere aliquid quod differant, sub illo communi conceptu ; quia aliter dividitur univocum, et aliter analogum, ut dictum est. Unde non oportet, illa quæ conveniunt in aliquo analogo, habere differentias, sed sufficit quod dissimiliter participant illud, et sint diversi modi ejus. Argumentum autem procederet, si illæ differentia» convenirent in aliquo univoco.

Ad decimum quartum dicitur quod licet quæstio, an est, quærat aliud quam quæstio, quid est, non tamen liabelur quod conceptus entis sit distinctus a

propriis conceptibus, illo modo quo conceptus perfecte unus distinguitur a conceptu perfecte uno ; sed per modum quo conceptus, habens unitatem attributionis, distinguitur a conceptu vere uno, quem implicite includit.

Ad decimum quintum dicitur quod cum dicitur substantia est magis ens (piam arridens, ista comparatio fit penes conceptum entis ; nec tamen oportet illum conceptum uniformiter participari a substantia et accidente, nec habere perfectam unitatem.

Ad decimum sextum dicitur sicut ad decimum quarium.

Ad decimum septimum dicitur quod, licet conceptus in quo omnia conveniunt, sit alius a conceptu quo distinguuntur, non tamen iste et ille habent consimilem unitatem, loquendo de conceptu objectali, licet conceptus formalis, qui scilicet sit >er intellectum, hinc inde consimilem habeat unitatem.

Ad decimum octavum dico quod passionibus transcendentibus habent pro objecto adæqualem rationem entis ; et sicut ratio entis non uniformiter se habet ad substantiam et accidens, sic nec illæ passionibus.

It/ decimum nonum dicitur quod tam Deus, quam creatura, «piam ens reale, quam ens rationis, habent unum conceptum formalem vere unum ; sed conceptum objectalem, non perfecte unum.

Ad vigesimum dicitur quod nec ratio absoluti, nec ratio relationis, aut personæ, «pia» communis est Deo et creatura, habet perfectam unitatem, nisi attributionis.

Ad vigesimum primum dico quod cum dicimus, ens infinitum, illud adjectivum determinat rationem communem Deo et creatura, unam prædictam unitate.

Ad vigesimum secundum dicitur quod concludit quod ex creaturis possumus habere conceptum communem Deo et creaturis ; sed non perfecte unum.

Ad vigesimum tertium dicitur sicut ad vigesimum primum.

Ad vigesimum quartum dicitur quod Solum concludit quod conceptus entis est alius a conceptu Cæsaridis, et aliorum entium.

Ad vigesimum quintum dicitur quod concludit quod propter similitudinem inter Deum et creaturam, potest intellectus habere et formare in se unam conceptionem, quæ representat Deum et creaturas ; illa tamen inæqualliter representabit Deum et creaturas. Concludit etiam <quod Deus et creatura conveniunt in aliquo conceptu objectali in jure uno. sicut et similitudo creatura ad Deum imperfecta est, per modum solius imitationis se habens. Illud quod additur de universali non valet : quia (a) forma universalis, oportet quod differat a suo esse, et consequenter nihil conveniens Deo convenit sibi, ut in jure ale, proprie loquendo, cum ipse non habet

(a) *Quod aultm fit unum «U de quali. — de quali autem Pr*

(a) *quia. — quod Pr.*

genus nō differentiam, etc., sicut fctins jiotrril rideri.

Et sic patri ad rationes factō et non rsl nisi unica solutio, ut patet ex dictis.

Verumtamen ad rationes primo I»mo factas pro probatione hujus primi Rppositi, «cilio! quod conceptus entis sit unus, patet π μ ι ι ι μ ο per producta.

Nam *ad primum* illorum, dictum ē respondendo ad octavum el nonum.

Ad secundum dicendum est, sicut fuit «lictum ad tertium.

Ad tertium dicitur quod non oportet omne quod est medium in syllogismo habere conceptum objectalem unum, plnsquani unitate attributionis. Illa enim sufficit, dum tomen conceptus ex parte intellectus bit vere unus.

Ati quartum dicitur quod licet conceptus communis Deo et creaturæ, non sit perfecte unus, tamen per eum]w>tcs! ex creaturis aliquid probari de Deo, quia est unus unitate sufficienti ad hoc. Propositio enim non est distinguenda, nisi vox dicat diversos conceptus tam ex parte intellectus quam ex parte objecti.

Id quintum dictum est superius, res)X)ndendo ad quartum.

Ad sextum dicitur quod du«> entia plus conveniunt in ente, quam ens et nihil, esto quod ens non dicat conceptum perfecte unuin, sed unum unitate attributionis et imitationis, qualis non est interens et puio non ens.

Id septimum dico quod liene concludit conceptum entis esse communiorem omni conceptu particulari ; quod conceditur.

Ad octavum dicitur quod concludit conceptum entis esse alium a conceptu substantial

Ati notium dictum est respondendo ad primum.

Ad decimum dicitur quod bene concludit quod in ista : Deus continetur sub ente, ly ens supponit pro conceptu communi ad Deum et creaturam; quod conceditur.

Ad undecimum dicitur quod, licet propria passio verius et jærfectius insit suo primo subjecto quam alicui alteri, non tamen oportet quod insit ei in sua ratione, vel Slio communi; sicut, licet homo prius sit risibilis quam Socrates, non tamen oportet quod latio hominis sil risibilis, vel possit ridere. Sic in propudio. Licet ens sit prius unum quam substantia sil una, non tamen ojiortet quod ratio entis sil una. Immo ille modus arguendi nullus est, cum sit ex quatuor terminis. Debet enim sic arguere : propria]mssio verius competit primo subjecto quam alteri ; sed unitos est propria]xissio entis; eipi prius el verius competit enti quam alteri; — el arguens concludit : ergo unitos (i) prius inest rationi entis quam alteri. Non enim o]»ortet quod passio insit primo subjecto in ratione sua; sicut homo in sito

ratione non ridet, nec albedo in sua ratione'albet. El ideo non oportet quod ratio objectiva entis halxmt]Mi ti^imarn unitatem. Sed ratio illa considerata in sup|>ositi5 entis halxt |torfec(i)>«ime lini· totem, sic quoi, acceptis omnibus rationibus concurrentibus in lapide, scilicet ratione lapidcitotis, miIh ētontinlitati , entitotis, ũnito sequitur rationem ũnti primo el]ier Ċ, non nutem rationem topidet· latis, aut šubstantialitati Sed ratio entitotis, sumpta in sua ābstraction non haliet unitatem, nec pluralitatum ; sed ista attribuuntur rei in supponitis, modo producto, vel ex online ad intellectum consistentem sic vel sic.

Et sic patet ad probationes primæ suppositionis.

Ad probationes secundi Mipjiositi, dicitur quod conceptus entis, sumptus prout se extendit ad Deum et ad decem prædicamenta, realis est, non fabricatus per intellectum, loquendo de conceptu objectait. Loquendo autem de tali conceptu, prout ambit tam ens reale quam rationis, tunc dic» quod tolis conceptus non est realis nec rationis, sed abstrahit ab utroque. Et tunc,

Ad primam probationem dicitur quod ens, in loto sui communitote, vel ambitu, non est subiectum metophystae, «ed ens rade.

Ad secundum dicitur quod bene probat quod ratio entis objectiva non sit aliquid factum per intellectum ; sed, hoc c o i i c s n >, non sequitur quod ens, in toto sui latitudine, dicat quid renie.

Ad tertium dicitur quod bonum est passio entis realis et in actu, non autem in toto sui latitudine.

Ati quartum dicitur quod substantia et accidens plus conveniunt in ente radi quam substantia cum chimera. Nec tomen sequitur quod tota latitudo conceptus entis sit realis.

Ad quintum dico quod enti, inquantuin ens, non repugnat conceptus realis, nec sibi competit, sed abstrahit ab utroque, includens ran et rationem.

Ad sextum dico quod!»! non reale contrarie non includitur in ratione alicujus realis; sicut chimera, quod est non rade contrarie, id est contrario modo se habens ad ivale, non mirat rationem alicujus rei. Isto modo autem ratio entis non dicitur esse non realis. quia tunc esset quid nominis secundum se; sed dicitur non radis, quasi privative, vel disparate, quia scilicet abstrahit a radi, et ab ente rationis; el tale quid, quod dicitur non reale illo modo, |»otesl essede ratione realis. Sciendum ergo quod ens potest accipi prout includit in se solum decem pnvdicamenta; el sic dicit unum conceptum vel rationem roalem, sic quoti nihil includitur sub eo, quin sil aptum es>e in rerum natura, sine cqwre intellectus. Alio modo, sumitur prout extendit se ad omne ens reale, sive sit creatum, sive increalum : et tunc dicit conceptum rvalem, sed minus unum quam primo modo. Tertio, štestsuini prout extendit se ad omne quod qualitercumque est, sive sit reale, sive rationis;

(3) *unita*», — ũerita Pi

4ve positivum, sive privativum ; et breviter ad omne intelligibile ; et tunc conceptus entis habet unitatem attributionis, et non est realis, ner rationis, sed abstrahit ab utroque, includens in se omnem rem et rationem.

Sic igitur patet quid dicendum sit ad illas duas suppositiones.

Nunc ad principales rationes contra conclusionem dicitur.

Ait primam quidem, quod ad univocationem non Miflkit quod sit idem nomen el idem conceptus intellectus, nisi illeēconceptu æqualiter repraesentet omnia quæ illo conceptu concipiuntur. Cujusmodi non est de aliquo conceptu communi Deo et creaturae aut decem generalissimis. — Item diversitas in essendo impedit univocationem, licet sit unitas rationis; sicut exemplificatur primo *Contra Gentiles*, cap. 32, de domo quæ est in mente artificis, el de domo quæ est in materia; el *de Potentia Dei*, q. 7, art. 7. ad § de formis intelligibilibus quæ sunt in mente divina et de formis creaturarum qua? non sunt univoca» propter diversum modum essendi, licet sint unius rationis.

Ad secundum negatur minor.

Ad tertium similiter negatur. Sufficit enim talia convenire in conceptu analogico, quia unum est imitatio alterius, loquendo de conceptu formali. Loquendo autem de objectati conceptu, non sufficit unitas attributionis (a), quam solam habet conceptus entis.

Ad quartum negatur major, loquendo de analogis convenientibus in aliqua communi ratione, licet non æque.

Ad quintum dicitur quod hoc non sufficit ad ũni vocationem, nisi aliquid addatur, sicut dictum est in responsione primi.

Ad sextum dico quod ens non dicit quid de aliqua creatura, quia nullius creatura? essentia sua, vel quidditas est esse. Sed si diceretur de aliquo per inodum generis, vel diffinitionis, tunc diceret quid. Ens autem sumitur ab esse.

Ad septimum negatur minor. Si enim ens esset analogum, illo modo quo sanum, posset esse extra intellectum alieujus, quia haberet phires conceptus aliquiditerennvenientes, scilicet in habitudine ad idein numero, et sub uno eeset extra alium. Sed ens non <t isto modo analogum. Habet enim unum communem conceptum qui perfectius repraesentat unum analogatorum quam aliud, licet sit de intellectu ũtriusque

Ad rationem in principio quaestionis faciam, plu it
«•pe, respondendo in þraedictis

Et hæc de quæstione dicta sufficiant, etc.

(a d£/ri6u/ioni«, — aetualitatif Pr

QUÆSTIO II.

UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM NOBIS

ECUNDO, circa earndem distinctionem, quæritur : Utrum Deum esse sil per se notum menti humanæ in via.

Et arguitur quod sic. Illa sunt nobis per se nota, (piorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic. Eorum quæ sunl per se nota non potest (aj contrarium æslimari, secundum interiorem rationem; sicut sunl prima principia demonstrationis. Sed contrarium hujus, quod est Deum esse, æslimari in actu est possibile, ut patet per illud psalmi *Dixit insipiens*, etc. Ergo Deum esse non est per se notum.

In hac quæstione sunl duo articuli. Primo ponam conclusiones. Secundo movelx» dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sil :

Prima conclusio : Quod ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, sufficit quod prædlen- tum sit de ratione subjecti.

Istam propositionem seu conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 12, ubi sic dicit : « Ad hoc quod aliquid sil perse notum, nihil aliud requiritur, nisi ul prædicatum sil de ratione subjecti. Tunc enim subjectum cogitari non potest, sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. » Hæc ille.

Item, prima parte, q. 2, art. 1 : a Ex hoc, inquit, aliqua propositio est per se nola, quia prædicatum includitur in ratione subjecti, ut, homo est animal; nam animal est de ratione hominis, » — Hæc ille.

Idem ponit primo *Contra Gentiles*, cap. 10.

Item, quarto *Metaphysicæ* (lect. 5), dicit : « Propositiones per se notæ sunl quæ statim notis terminis cognoscuntur, ul dicitur primo *Posteriorum* (l. c. 24). Hoc autem contingit illis propositionibus in quibus prædicatum ponitur in diffinitione subjecti, vel prædicatum est idem subjecto. > — Hæc ille.

(a) eorum 7»1.τ eunt per «e nota non poletl. — ilia ψ/u- l eunt per te nota, illorum non point Pr.

Secunda conclusio rot quod non omnis propositio per h[†] nota. esi per ne nola nobis.

Hanc ponit sanctus Thomas in locis præallegatis. Unde in quæstionibus *de Veritate*, sic dicit : < Duplīciter est aliquid per se notum, scilicet secundum se, el quoad nos. Ad hoc enim quod aliquid sil per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut prædicatum sil de ratione subjecti ; tunc enim subjectum cogitari non potest, sine hoc quod pñedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem ut aliquid sit per se notum nobis, o|»ortel quod nobis sit cognita ratio subjecti, in qua includitur pñedicatum ; et inde est quod quædam sunt per se nota omnibus, quando scilicet hujusmodi propositiones habent talia subjecta, quorum ratio omnibus esi nola, ut, omne totum majus est sua parte, quilibet enim scit quid sil lotum el quid pars. Quædam vero sunt |»er se nota sapientibus tantum qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante, et secundum hoc Boetius, in libro *de Hebdomadibits*, dicit quod duplex est modus communium conceptionum (a) : una est communis omnibus, ul, si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent, quæ restant, inter se; alia est quæ est doctorum tantum, ut, incorporalia in loco non esse, quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest» ul ad rationem rei incorporalis pertingat, * — Hæc ille.

Idem ponit prima parte, ubi supra; el quarto *Metaphysicæ*⁹ ubi supra.

Tertia conclusio est quod hieC propositio, Deus est, secundum se est per se nola ; non autem quoad nos.

Hanc ponit ipse, ubi supra. Unde in *de Veritate*, ubi supra, post verlia præmissa, subdit : a Hoc autem quod est esse, in nullius creature ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creatura esse est aliud a sui quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo, esse suum includitur in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid (6) est, el esse, ut dicit Boetius, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se el per se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo, quoad nos, Deum esso, non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, nullo amplius erit nobis perse notum Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio vel negatio non sunt simul vera. » — Hæc ille.

Idem dicit prima parte» ubi supra; el primo Contra *Gentiles*; el primo *Sentent.*, (list. 3, q. !, art. 2.

(λ) conceptumuni. — *acceptionum* Pr.

(C) *quid.* — *quod* Pr.

ARTICULUS II.

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTHA PRIMAM CONCLUSIONEM

Quantum ad secundum articulum, arguitur contra pñedictas conclusiones.

I. Argumenta Aureoli. — Et quidem contra nrimarn arguit Aureolus († *Sentent.*, dist. 2, q. 2, .II 5 l.

Primo sic. Omnis propositio in cujus subjecto includitur pñedicatum, est in primo modo dicendi perse, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 9). Sed non omnis propositio per se nola, est in primo modo dicendi per se; quod apparet, quia, cum in Mathematica passio prodicatur de ratione subjecti» illa propositio est per se nota ; verbi gratia : linea cadens super lineam constituit duos angulos rectos vel æquales duobus rectis; vel, j»arallelæ non concurrent; vel, omne totum est majus sua parte; omnes istæ sunt per se nota». S<ml certum est quod constituere duos angulos rectos, non est de ratione linea» cadentis super lineam rectam, nec non concurrere est de ratione parallela?, nec majoritas de ratione lotius aut minoritas de ratione partis; immo propriae passionēs; unde hujusmodi omnes propositiones sunl in secundo modo dicendi perse, in quibus pradica-tum non includitur in subjecto, sed magis econtra. Non ergo est verum, quod propositio per se nota sit illa cujus pñedicatum includitur in subjecto.

Secundo sic. Motum esse est per se notum, el naturam esse est per se notum, ul dicitur secundo *Physicorum* (t. c. (i); et ibidem dicit Commentator, quod qui quærit declararo illud quod est manifestum de se, esi mos ejus qui non potest distinguere inter manifestum per se et manifestum per aliud ; el iste modus hominum nunquam potest philosophari ; tale autem esi motus, et natura. Sed constat quod in hac propositione : motus est, aut, natura est, pñedicatum (x) non includitur in subjecto, cum nulla creatura sil suum esse. Ergo illa assignatio non fuil vera.

Tertio sic. Hæc propositio est per se nola : nix est alba; qui enim dubitat utrum nix sil alba, sensu indiget, ul dicit Philosophus. Sed constat quod in hac, pñedicatum non includitur in subjecto; immo forsitan est propositio demonstrabilis a priori. Ergo non fuit projiositio perse nota ita diffinienda.

Quarto sic. Hæc est per se nota, caelum est, terra est, et sic de omnibus pro|»ositionibus quas intellectus capit ex sensu. Sed in talibus pñedicatum non includitur in subjecto. Ergo idem quod prius.

(a) *praodicaum.* — *natura tamen* Pr

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius ¶1 Sentent, dist. 2, q. unica, art. !), probando quod non omnis propositio, cujus praedicatum includitur in ratione subjecti, sit |wrsce nota.

Primo. Quia, vel hoc intelligitur de diffinitione dicente quid rei, vel de dicente quid nominis. Sed non primo modo. Quia neutra harum est ¶» se nola : intellectus est substantia, intellectus est qualitas, cum de utraque magna sit quæstio apud sapientes; et tamen alterius pnedicatum includitur in ratione dicente quid rei subjecti. Similiter iste : rusa est flos, non est per se nota, immo nec necessaria ; nec ista : albedo est color, est per se nota, alias esset nota aeoa nativitate; et Limen utrumque pnedicatum includitur in ratione subjecti ; et ita de nullis aliis |M)test argui. Similiter sequitur quod quælibet propositio in qua pnedicaretur genus vel differentia de sua specie esset per se nola; et eadem ratione quælibet in qua diffinitio pnedicaretur de diffinito; efsic proprie differentis el diffinitiones rerum essent absque argumentatione notæ de seipsis (a), quod est manifeste falsum, cum multum difficile sit proprias diffinitiones investigare. — De diffinitione etiam dicente quid nominis, idem probatur. Quia omnis propositio |>cr se nota est vera. Non quælibet autem cujus pnedicatum includitur in tali diffinitione subjecti est vera, sicut patet de ista : vacuum est locus; est enim falsa, cum nullus locus sit vacuum vel vacuus; et teVnen locus ponitur in diffinitione dicente quid nominis vacui ; diffinitur enim quod est locus privatus corpore. Et ita de pluribus talibus potest argui, quarum subjecta etiam supponere possunt pro veris rebus, et tamen praedicationes tales non sunt necessarie, sed contingentes, sicut et ipsæ res contingenter existant, et per consequens non suut per se notæ.

Secundo arguit probando quod non cujuslibet propositionis per se notæ pnedicatum includitur in ratione subjecti. Nam quælibet istarum est per se nota: homo est asinus vel non est asinus; si aliqua sunt eidem æqualia, sunt æqualia inter se; si æqualibus æqualia addantur, tota fient æqualia; et inulte alia, de quibus constat quod predicate non sunt de ratione subjecti.

Tertio sic. Propositio quælibet |>er se nola est illa quæ, vel sibi æquivalens, cuilibet potenti uti ratione potest naturaliter esse nota absque indigentia notitiæ alicujus extrinseci. Sed non omnis propositio, cujus pnedicatum est in ratione subjecti, est hujusmodi. Igitur descriptio illa non valet. Major palet ex dictis Philosophi, primo *Posteriorum* (t. c. 5), dicentis quod dignitas, et propositio maxima, est propositio immediata, quam necesse est quemlibet docentem, id est potentem uti latione, habere antequam de aliquo doceatur; tales autem propositiones, absque

doctrina, cuilibet naturaliter in mentem veniunt, ut dicit Commentator, tertio *de Anima*, commento. 36, et absque antecedenti cognitione, ut idem dicit in *de Somno et Vigilia*. Sed minor proluatur. Quia multæ sunt propositi»mes, quarum predicate includuntur in subjectis, quæ non sunt cujuslibet potenti uti ratione notæ, ut palet in hoc argumento.

§ 2.—Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem similiter arguit sic Aureolus (ubi supra). Nulla propositio est eadem nisi sil sub eisdem conceptibus; voces namque solæ non faciunt propositionem perse notam ; sed rationes conceptuum, quia Conceptus mutuo se includunt. Sed stantibus eisdem conceptibus, in quocumque intellectu ponantur, propositio est per se nola. Aut enim ex ipsis conceptibus apparet veritas complexionis, et sic ubicumque ponantur illi termini, complexio apparebit; aut non apparet ex conceptibus, sed ex aliquo alio, et tunc non erit propositio per se nota. Ergo propositio perse nola, ubicumque ponatur, vel in quocumque intellectu sil, erit per se nola.

Secundo sic. Intellectus concipiens aliquam propositionem quæ est per se note, aul fert suum intuitum super conceptus, ex quibus oritur notitia illius propositionis; aul super alios. Si super eosdem conceptus, sequitur quod erit sibi propositio per se nota; nam insita causa ponitur effectus ; illi autem conceptus erant causa notitiæ. Si vero super alios conceptus, jam non est eadem propositio, cum solæ voces propositiones non faciant, sed magis conceptus significati |>er voces. Delinquitur ergo quod stante identitate propositionis, cuilibet intellectui erit per se nola.

§ 3. — CONTHA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguitur primo sic. Illa propositio non est per se nota in se (a) cujus subjectum et praedicatum non includunt se mutuo, secundum te. Sed illius propositionis quam format viator de Deo, Deus est, subjectum el praedicatum non se includunt mutuo; ista namque inclusio esset, vel quia vox includeretur in voce, et hoc non est, sicut patet, vel quia conceptus quem habet viator de esse includeretur in conceptu quem habet de Deo, cujus oppositum experimur; esset enim (6) per se nola. Ergo illa propositio quam format viator dicendo : Deus est, sicut non est nola viatori per se. ita nec est per se note in se. — Nec valet si dicatur quod beatus habet alios conceptus et illi mutuo se includunt ; non

(a) Mi/tfU, — ipiki Pr.

(») tn w. — Otn. † y.

<β) enet enim. — et «c non ett. Pr.

valet, inquam, quia tunc beatus habet aliam positionem de eadem re tantum. Non est autem inconueniens quod de eadem re sint formabiles diversae propositiones, quarum una sit per se nota, et alia non; sed quod eadem propositio sit per se nota in se et non per se nota formanti eam, est impossibile.

Secundo sic. Illam eandem propositionem, quam format viator de Deo, Deus est (a), sub istis conceptibus, actus purus est, vel, prima causa est, illam eandem potest formare beatus. Sed clarum est quod illa non est sibi per se nota; immo probat eam ex puro determinato conceptu divinitatis, sic arguendo: Deus est actus purus, igitur actus purus est; sicut si argueretur: triangulus habet tres angulos; triangulus est prima figura; ergo prima figura est habens tres angulos. Ergo illa propositio quam format viator, non est per se nota beato, sed alia; et e converso, illa quæ est per se nota beato, non est illa quæ viatori non est perse nota. Et infert Aureolus quod sanctus Thomas et sequaces ejus, videntur fuisse decepti in hoc quod de una et eadem re possunt formari duæ propositiones; et tamen, sub eisdem vocibus, prima est per se nota, et non secunda; et sic habentes aspectum ad identitatem vocum, dixerunt quod eadem propositio est per se nota in se, non autem quoad nos; quod utique stare non potest, ul visum est. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit contra eandem Gregorius (1° Sen(ent., dist. 2, q. unica, art. 2), probando quod nec illa propositio, Deus est, quam format beatus, sit per se nota, licet sit ei evidens. Arguit igilur sic.

Primo. Non cuilibet potenti uti ratione, absque alterius extrinseci notitia, esse naturaliter notum Deum esse. Igitur Deum esse, non est per se notum. Antecedens palet; non enim naturaliter homini potest esse notum, Deum esse, nisi ex notitia creaturarum, si tamen hoc etiam sit naturaliter possibile tali modo nosse. Tenet consequentia; quia cujuslibet propositionis per se notæ enunciabile est per se notum.

Secundo. Non cuilibet potenti uti ratione, illa propositio quam format beatus, vel alia sibi æquivalens in significando, potest, absque alterius extrinseci notitia, esse naturaliter nota. Ergo illa non est per se nota. Tenet consequentia, ex diffinitione propositionis per se notæ. Antecedens probatur; quia nec illa, nec aliqua sibi æquivalens, potest naturaliter homini viatori esse nota sine notitia alicujus extrinseci.

Tertio. Quia propositiones per se notæ naturaliter veniunt in mentem hominis, ul supra dictum fuit. Illa autem propositio, quam habet beatus, non naturaliter, sed supernaturaliter, et gratuite causatur in mente ejus, etc.

() e»t. — Om. Pr.

() jwr td. — Om. Pr.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur dupliciter. — Primo, quia non cadunt directe ennta mentem sancti Thomæ, Licet enim sanctus Thomas dicat quod propositio per se nota, sit illa cujus predicatum includitur in ratione subjecti vel est eidem subjecto, non tamen dicit quod solum talis sit per se nota; quod argumenta facta improbare contendunt. — Dicitur secundo, quod sustinendo quod illa fuerit mens sancti Thomæ, quarn iste Lacerat, adhuc argumenta non valent. Idcirco ad ea per ordinem respondetur.

Ad primum quidem dicitur quod quintupliciter contingit pnedicatum includi in ratione subjecti. Primo, quia pnedicatum est diffinitio subjecti; ut, homo est animal rationale. Secundo, quia pradicalum est pars rationis subjecti, vel superius quocumque modo ad subjectum; ut, homo est animal, homo est rationalis. Tertio, quia diffinitum praedicatur de sua diffinitione; ut dicendo: animal rationale est homo. Quarto, quia aliquid, se habens per modum diffinitionis vel descriptionis, aut æquivalens diffinitioni aut descriptioni, prædicatur de diffinito, aut descripto, aut qualitercumque notificato; sicut dicendo: totum est majus sua parte; licet enim, in hac, totale pnedicatum non sit diffinitio vel pars diffinitionis subjecti, tamen illud totale pnedicatum dicitur isto modo includi in ratione subjecti, quia æquivalere diffinitioni, vel descriptioni hujus quod dico totum. Quinto, quando est e converso huic quarto modo, ut si diceretur: omne majus sua parte est totum, etc.

Tunc istis suppositis, dico primo, quod major primi argumenti est falsa. Nam propositio in qua predicatur diffinitum de sua diffinitione, est in secundo modo dicendi per se, secundum quod ponit sanctus Thomas in tractatu *de Demonstratione*, et tamen, in tali propositione, pnedicatum est de ratione subjecti, tertio modo distinctionis positæ. Dicitur secundo, quod minor est falsa, quia nunquam propositio aliqua, in qua passio predicatur de diffinitione subjecti, est per se nota; talis enim potest demonstrari per diffinitionem passionis. Unde sanctus Thomas, super secundo *Posteriorum* (cap. 1, lect. I), sic dicit: < Oportet, inquit, concludere passionem de subjecto, per diffinitionem passionis, et ulterius diffinitionem passionis concludere de subjecto, per diffinitionem subjecti. Unde in primo *Posteriorum* (t. c. 2), dicitur quod oportet præcognoscere quid est, non solum de subjecto, sed de passione. Et hoc patet per exemplum. Si velimus demonstrare de triangulo, quod habet tres angulos æquales duobus rectis, accipiamus primo, pro medio, quod est figura

habens angulum extrinsecum æqualem duobus interioribus sibi oppositis, quod est quasi diffinitio passionis; quod iterum oportet demonstrare per diffinitionem subjecti, ut dicamus: omni figura rectilinea tribus lineis rectis contenta, habet angulum exteriorem equalem duobus interioribus sibi oppositis. Et idem patet, si velimus demonstrare quod vox acuta et gravis consonant. Accipiemus diffinitionem passionis, scilicet quod habent proportionem numeralem; sed rursus, ad hoc demonstrandum, oportet accipere diffinitionem gravis et acuti; nam vox gravis est quæ in multo tempore nata est movere sensum; acuta autem, quæ modico tempore; modici autem ad nullum est proportio numeralis. > — Hæc ille.

Ex quibus patet ad omnia quæ in primo argumento narrantur. Dico enim quod in ista, parallela non concurrunt, prædicalum quodammodo est de ratione subjecti; et in ceteris propositionibus ibidem positum; et hoc, dicendo prædicalum includi in subjecto, quarto modo distinctionis per suppositionem: quia scilicet prædicatum est qualiscumque descriptio subjecti; vel tertio modo: quia prædicatum est superius ad subjecti descriptionem; nam hoc quod dico, non concurrere ad invicem, superius est ad, distare ab invicem æqualiter, quod est descriptio parallelarum; similiter hoc quod dico, majus parte, superius est ad hoc quod dico, constitutum ex partibus, vel continens prius, quod est quasi descriptio totius; similiter hoc quod dico, minus toto, superius est ad diffinitionem partis vel ejus descriptionem. Hæc autem propositio, linea cadens sub lineam, etc., est demonstrabilis ex notionibus, modo supra posito, ideo nihil contra nos; non enim isto modo quo loquimur est per se nota.

Ad modum Iulii negatur antecedens. Ut enim dictum est in probatione tertie conclusionis, de nulla creatura potest dici quod eam esse sit per se notum. Commentator autem et Aristoteles (2. / *Physic.*, t. c. 6), dicunt istas propositiones, motus est, natura est, esse per se notas, quia non indigent demonstratione, sed cognoscuntur sensu aut experientia.

Ad tertium negatur antecedens, feta enim non est per se nota, rix est allia; quia in se non habet unde sufficienter cognoscatur cognitio rationibus terminorum; sed aliquo extrinseco indiget, scilicet sensu, quod est contra rationem proportionis per se nota.

Ad quartum dicitur sicut ad secundum.

II. Ad argumenta Gregorii.— Ad primum Gregorii dico quod illa propositio qua dicitur quod omnis propositio cujus prædicatum clauditur in ratione subjecti est per se nota, intelligitur tam de ratione dicente quid rei, quam quid nominis. Et cum probatur quod non sit vera, de diffinitione dicente (a) quid rei,— dico, ad primam prolationem, quod aliqua istarum est per se nota, Intellectus possibilis

(·) dicente — Om. Pr

est substantia, intellectus possibilis est accidens, licet nulla earum sit fieri nota omnibus, sed solum scientibus rationes terminorum; si enim ratio dicens quid rei intellectus possibilis esset nota cuilibet pro certo, non esset dubium an intellectus possibilis esset substantia. De ista: rosa est flos, dicitur quod est omnibus scientibus quid rose per se nota; et similiter ista: albedo est color. Et cum dicitur, nulla istarum est necessaria, falsum est. Sive enim rosa sit actu, sive non, senque (amen rosa est flos, et semper albedo est color. Sed arguens forte fallitur, credens quod ad veritatem omnis categoriæ affirmativo requiratur consistentia subjecti, hoc est, quod de subjecto verum sit dicere quod actu est; quod est falsum, licet hoc teneant terminis. Cum enim dicit quod si ista esset per se nota: albedo est color, illa posset esse a se per se nota a nativitate, negatur consequentia; quia oculus non potest habere naturaliter rationem dicentem (6) quid rei albedinis; et ideo talis propositio: albedo est color, est per se nota secundum se, non tamen cæco. Ad secundam probationem dicitur quod consequentia quam facit non valet. Non enim sequitur: omnis propositio in qua prædicatur genus vel diffinitio vel differentia de specie est per se nota; igitur diffinitiones rerum omnium essent nobis notæ, et propria genera, et propriæ differentia. Et causa quare consequentia non valet, dicta est in secunda conclusione: quia aliud est dicere, hoc est secundum se per se notum, et, hoc est per se notum nobis. Dico enim quod non oportet, quod est notum natura, esse notum nobis, nec quod est per se notum secundum naturam, esse per se notum nobis.— Cum autem intendit probare quod dicta propositio non potest intelligi de diffinitione dicente quid nominis; dico, ad ejus probationem, concedendo quod omnis propositio cujus prædicatum includitur in quid nominis subjecti, est vera. Ad in Manliam contra ista: vacuum est locus non repletus corpore, etc., dico quod illa est vera, sumendo subjectum et prædicatum secundum suppositionem simplicem; nec oportet quod subjectum actu sit, aut prædicalum, nec quod habeat aliquam singularem veram: quia in tali suppositione subjectum stat pro quidditate ut abstrahit a singularibus. Nec valet probatio ibi facta per conversionem: nullus locus est vacuum, igitur falsum est quod vacuum sit locus; quia est fallacia equivocationis, arguendo a suppositione simplici ad personalem vel econtrario. Cum etiam ibi dicit, quod propositio aliqua affirmativa, cujus subjectum pro re contingenti supponitur, est contingens, negatur. De re enim contingenti potest propositio necessaria formari, affirmativa tertio adjacentem, licet non de secundo: quia, in tali, est factum non dicit actuale existentiam, sed compositionem animæ, primo / *Viermenii* (t. c. 5).

Ad secundam dicitur quod, cum dicitur: homo

(6) dicentem — Om. Pr

est asinus vel non asinus, prædicatum esi isto modo do ratione subjecti, quia affirmatio et negatio sub disjunctione, sequuntur ens in quantum huiusmodi, quod est de ratione cujuslibet intelligibilis; ideo dicuntur esse illo modo de ratione hominis» «pio passio su|H'iioris diceretur easts de ratione inferioris; sicut, susceptibile disciplinæ, de ratione hominis. El similiter de ista : si ab aequalibus demas, etc., dicitur quod ista est hypothetica; nos autem loquimur de catégoriels, sicut et Philosophus. Sed si reducatur in eategoricam, dicendo: omnia æqualia remanent æqualia demptis ab eis partibus equalibus, vel alio modo convenientiori, tunc dicitur quod prædicatum illius est de ratione subjecti, illo modo, quia prædicatum e>l qturdam subjecti descriptio; illa enim dicuntur æqualia quæ habent seuales partes, et tantum potest auferri ab uno ut ab alio, vel huiusmodi.

Ad tertium negatur major. Ad probationem dicitur quod Philosophus loquitur de propositione per se nota quæ. est principium primum scientiæ; talis autem est non solum per se nola in se; immo per se nola cuililiet, cum sit ex terminis omnibus nolis quantum ad quid nominis eorum; non autem loquitur de propositione per se nola in se solum. El ideo Hoetius fecit divisionem de duplici conceptione animi, ut supra fuerat allegatum.

S 2. — An ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundani conclusionem dico quod illud el alia media tangunt unicum medium. Petunt enim banc difficultatem ; scilicet : utrum ex identitate vocum aliquid propositionis, debeat censi eadem propositio, licet conceptus aliquorum eam proferentium sint diversi. Isto autem dubio expedito, palet quid sit dicendum ad rationes. Dico igitur quod in propositione vocali, vel scripta, tria sunt considerata, secundum quod tangit sanctus Thomas, quarto *Quodlibet*, q. 9, ari. 2, scilicet : vox ipsa propositionis el sui termini ; secundo, conceptus mentis quem significat immediate; el tertio, res ipsa quam significat mediante conceptu. Et non solum dicit hoc esse considerandum in voce complexa; immo etiam in ineomplexa, scilicet nomine. Tunc dico « quod unitas vocis significativa aut diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significata»; alioquin non esset aliquod nomen æquivocum ; secundum hoc enim, si sunt diversa? res, essent diversa nomina et non idem nomen. Dependet autem unitas vel diversitas vocis significativa», sive complexa», sive incomplexæ, ex unitate vel diversitate vocis el intellectus ». — Hæc ille.

Nunc dico quod cum propositio sit vox significativa,

si sint eadem voces, el iidem conceptus intellectus, erit eadem propositio formaliter et materialiter; si autem sil idem conceptus, sed alia» voces, sicut esi in synonymis, in quibus vox est diversa, et significatum idem omnino, tunc erit eadem propositio formaliter, sed non materialiter; si autem cum diversitate intellectuum sit identitas vocis, erit eadem propositio materialiter, sed non formaliter; ipse enim conceptus, quem significat propositio, vel nomen, est formale in voce significativa : quia conceptus est ipsi voci ratio formalis significandi rem ; ex hoc enim vox est significativa rei, quia significat conceptum, qui est similitudo rei ; el vox quid materiale. Cum ergo dicimus: eadem propositio est per se nota secundum se, quæ non est per se nota nobis, non loquimur de identitate formali et materiali, sed de identitate materiali ; scilicet quantum ad vocem, et prater hoc, quantum ad rem significatam. Intendimus enim quod eadem propositio secundum vocem, el easdem res a parte rei omnino significans, est secundum se per se nota, sed non nobis, ita quod illa est per se nola uni el non alteri ; isti tamen non habent eosdem Conceptus de illa.

Tum: ad primum dico quod, nisi sint idem conceptus, non erit eadem propositio quoad formale; >oterit tamen esse eadem quoad materiale, et quoad rem significatam.

Ad secundum dico quod intellectus concipiens propositionem sibi non per se notam, sed alteri, non fertur super conceptus ex quibus per se oritur notitia illius propositionis, sed super alios conceptus. Et si dicatur contra hoc, quia ex quo ista propositio : Deus est, habet duos intellectus, et secundum unum est per se nota, el secundum alium non, videtur quod non plus debeat ilici per se nota ratione istius conceptus quam non per se nola ratione alterius; ergo vel erit secundum se per se nola, et secundum se non perse nota, vel neutrum,— dico quod ista, Deus est, babel duos conceptus, ut dictum est; nam alium habet viator, alium beatus. Sed conceptus quem habet beatus de ista, vel propositio mentalis quam significat per illam vocalem, componitur ex propriis lationibus terminorum, cum ille cognoscat rem importatam per subjectum et prædicatum in se; el ideo, quia secundum illos conceptus est per se nota, ideo ipsa dicitur esse secundum se per se nota. Conceptus autem quem liabet viator de illa non est proprius conceptus rerum significatarum, nec habet proprias lationes terminorum, cum res, de quibus enuntiat, non.cognoscat in se, nec >er propriam et adæquatain speciem, sed in alio, el per conceptus ab aliis robus habitos; non enim viator habet propriam rationem divinitatis, nec propriam rationem esse subsistentis. Et ideo, licet ista propositio : Deus est, sub conceptibus viatoris non sit per se nota, tamen non ideo dicendum est eam secundum se esse non per se notam.

§3.— Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, negatur minor. Et dicitur quod responsio ibi posita, est bona. Et cum dicitur quod licet conceptus quos habet beatus de illa mutuo se includant, non est eadem propositio, etc.; dictum est prius.

Ad secundum dico quod si capiatur eadem propositio, quantum ad rem significatam, et quantum ad voces, et quantum ad conceptus, conceditur quod illa non est uni per se nota, et alteri non per se nota, si quilibet eorum eam formet tam secundum voces quam secundum conceptus. Sed dicitur quod ipsa eadem secundum vocem, et rem significatam tantum, est uni per se nota, et non alteri qui habet alios conceptus de illa, scilicet non proprios, quæ non sunt conceptiones rerum in se, sed in aliis, modo quo fuit dictum in alia responsione (α).

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum negatur consequentia. Et ad probationem dico quod non cujuslibet propositionis per se notæ enunciabile est cuilibet per se notum, nisi sit per se nota simpliciter et quoad eum.

Ad secundum negatur similiter consequentia. Procedit enim de propositionibus per se notis quoad omnes; cujusmodi non est ista, Deus est.

Ad tertium dico quod non omnis propositio per se nota venit naturaliter in mentem, sed solum illa quæ est omnibus per se nota et non solum est per se nota in se.

Modo restat solvere ad rationes in pede quæstionis factas. Et quidem illa quæ probat quod Deum esse non est per se notum, concedatur ad hunc sensum quod non est per se notum nobis; quia aliud non probat. — Ad primam vero quæ probat oppositum, dico quod naturale est nobis cognoscere Deum sub quadam confusione, in quantum ipse est beatitudo, quia illam quilibet naturaliter appetit, et naturaliter cognoscit. Non autem est naturale nobis cognoscere Deum sub propria ratione, non solum quam habet beatus, immo nec sub illa quam habet viator fidelis per fidem, aut philosophus per demonstrationem. Istam responsionem dat sanctus Thomas in Summa (t. p., q. 2, art. 1, ad 1^o). Sed de Veritate, q. 10, art. 12, ad 1^o, solvit aliter, dicens quod pro tanto dicit Damascenus quod cognitio Dei est naturaliter nobis inserta, in quantum naturaliter cuilibet aliquid insitum est unde possit pervenire (6) ad cognoscendum Deum.

Et hæc de quaestione sufficiant.

(a) *retpoiuione*. — gtuēiimw Pr.

(C) pervenire — *perveniri* Pr

QUÆSTIO III.

UTRUM UNUS DEUS IN DIVINIS SIT TRÆ PERSONÆ

ertio circa eandem distinctionem quæritur : Utrum in divinis, unus Deus sit tres personæ.

Et arguitur quod non : quia si tres personæ sunt una essentia, sequitur quod sint tres personæ, et quod non sint tres personæ divinæ; sed iste est pessimus error, scilicet ponere contradictoria simul esse vera; ergo, etc. Antecedens patet : quia si tres personæ sunt una essentia, ergo personæ sunt tres: et ex alia parte, si tres personæ sunt una essentia, personæ non erunt tres, quia una persona erit alia, per illam regulam : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; et sic si quaelibet persona est eadem essentiæ, omnes personæ erunt eadem ad invicem, nullo modo realiter distinctæ, et sic non erunt tres realiter; quod fuit probandum. — Secundo sic. Illud non est ponendum, quod infringit artem syllogisticam; praesertim syllogismum expositivum, qui est ex se evidens, ut dicitur primo *Posteriorum*, scilicet quod, medio existente hoc aliquid et singulari signato, necesse est extrema conjungi. Sed si ponamus quod in divinis una essentia sit tres personæ, dictus modus arguendi infringitur. Patet : quia divinitas est quædam res simplicissima, qua demonstrata potest dici : hæc res est Pater, et hæc eadem res est Filius, et tamen non sequitur, ergo Pater est Filius vel e contra; quod est contra omnem artem syllogismi expositivi. Igitur illud ex quo tale quid sequitur, nullatenus est ponendum. — Tertio. Illud non est ponendum ad quod sequitur contradictoria esse simul vera de eodem. Et hoc sequitur si ponamus quod tres personæ sunt una essentia. Tunc enim essentia illa et Pater sunt eadem res, et tamen de essentia dicitur quod est Filius, et de Patre quod non est Filius; et sic contradictoria de eodem videntur verificari.

In oppositum est Athanasius in suo symbolo, et determinatio Ecclesiæ: Exlr., *de Summa Trinitate, et fide catholica*. Et Joannes Apostolus, in prima sua canonica (cap. 5, v. 7), dicens : *Tres sunt qui testimonium dant in cado, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*.

In hac quæstione erunt tres articuli, juxta tria dubia tacta in argumentis. In primo, videbitur quomodo in divinis non falsificatur illa maxima de qua fit mentio in primo argumento. In secundo, quomodo in divinis non infringitur syllogismus expositivus. In tertio, quomodo in divinis non verificantur contradictoria de eodem.

DISTINCTIO II. — QUÆSTIO III.

ARTICULUS I.

QUOMODO IN DIVINIS NON FALSIFICATUR ILLA MAXIMA : QUÆCUMQUE UNI ET EIDEM SUNT EADEM, INTER SE SUNT EADEM

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad primum dico quod illa maxima : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, tripliciter potest exponi, secundum mentem sancti Thomæ. Primus intellectus illius est, ut intelligatur tantum habere veritatem in illis quæ sunt eadem alicui tertio, non solum re, sed etiam ratione, saltem quod utrumque (a) in ratione illius includatur; ut, quia horno et animal sunt idem realiter Socrati, et homo et animal includuntur in ratione Socratis, iduo homo et animal sunt idem inter se. Si autem aliqua sint idem realiter eidem rei singulari, non tamen sunt de ratione illius, immo ad invicem differunt ratione, et ab illa re cui sunt eadem realiter, non oportet illa esse idem sibi invicem; præsertim si ratio unius (6) opponitur rationi alterius, aliquo modo oppositionis. Et isto modo exponit sanctus Thomas dictam maximam, prima parte, q. 28, art. 3, in responsione ad primum, ubi sic ait : « Illud argumentum : Quæcumque uni et eidem sunt eadem etc. tenet, secundum Philosophum (3. P^hysic., t. c. 21), in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod licet actio sit idem motui, et similiter passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum divina essentia, et similiter (Hiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus; unde distinguuntur ad invicem, » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod iste primus modus exponendi prædictam maximam est secundum mentem Aristotelis.

Secundus modus exponendi eandem maximam, etiam secundum mentem sancti Thomæ, est ut dicatur sic : quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, isto modo quod unum istorum est reliquum, vel saltem illud quod est idem uni illorum est reliquum. Et sic diceretur quod, quia Pater et Filius sunt idem essentiæ divinæ, non sequitur quod si Pater sit isto modo idem Filio, quod Pater sit Filius, sed isto modo, quod aliquid idem Patri est Filius, scilicet essentia divina, quæ est Patri eadem. Hanc enim expositionem intendit sanctus Thomas in *dc Potentia*, q. 8, art. 2, ad 10^{am}, cum dicit : « Idem est instans quod est (inis præteriti et principium futuri; non tamen principium futuri

dicitur esse in præterito, sed illud quod est principium futuri. Et similiter non dicitur quod paternitas sit in Filio, sed illud quod est paternitas, scilicet essentia divina, est in Filio. » — Hæc ille. A simili in proposito : quia Filius et Spiritus sanctus sunt idem essentiæ divinæ secundum rem, non tamen secundum rationem, ideo non sequitur quod Spiritus sanctus sit Filius, sed quod aliquid idem Spiritui sancto sit Filius, scilicet essentia divina.

Tertius modus exponendi prædictam maximam, secundum mentem sancti Thomæ, foret iste, ut dicatur sic: quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, quantum ad illud in quo sunt eadem tertio. Et ideo quia Pater et Filius sunt idem essentiæ divinæ quantum ad suum esse, ideo bene sequitur quod Pater et Filius sint idem ad invicem secundum esse. Quia Lamen Pater non est idem essentiæ divinæ secundum suam rationem, immo, ut sic, distinguitur ab essentia, ideo Pater, secundum rationem paternitatis, distinguitur a Filio, nec est idem illi. Verumtamen non oportet quod si Pater et Filius non distinguuntur a divina essentia, nisi ratione sola, quod nec inter se distinguantur nisi sola ratione, quia ratio essentiæ non opponitur rationi Patris aut Filii, sicut Pater et Filius relative opponuntur. Et quia sola oppositio relativa relationum realium distinguit in divinis realiter, bene stat, immo sequitur quod Pater et Filius realiter ad invicem distinguantur, non tamen a divina essentia. Istum sensum innuit 1. Sentent., dist. 33, q. 1, art. 1. ad 2^{am}, sic dicens : « Si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et (a) alterum. Paternitas autem et divina essentia sunt idem secundum esse. Et ideo, sicut in Filio est esse ipsius essentiæ, ita et in Filio est esse paternitatis : quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quæ est alia a ratione essentiæ. Unde, secundum istam rationem, respectus potest esse in Patre, et non in Filio, scilicet distinguere (6) Patrem a Filio. Nec oportet in his aliquid simile inquiri: quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinæ simplicitati, ut habens sit illud quod habetur. Omnia enim similia quæ possunt induci, vel de punctis in linea, vel de differentiis exsistentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt intellectum a veritate quam inducant in verum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, quia paternitas est eadem essentiæ secundum esse, non tamen secundum rationem, ideo non sequitur quod ubicumque est essentia sit paternitas, secundum rationem paternitatis, licet ubicumque est essentia sit paternitas quantum ad suum esse. Sic

(3) *utrunique*. — *unum* Pr.

(i) *unim*, — *utujut* Pr.

(.) *ri*. — *at* Pr.

(β) *scilicet distinguera*. — *si distinguerem* Pr.

etiam, licet Pater sit idem essenliæ, non tamen oportet quod cuicumque essentia divina est eadem, Pater sit idem, nisi quoad esse.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista arguit Aureolus, in present! distinctione (dist. 2, q. 3, art. 3); præsertim contra primam expositionem dicta? maxima Iste, inquit, modus declarandi, minime stare potest, nec difficultatem evacuat. Quicumque enim uni et eidem sunt eadem realiter, sed differentia sola ratione, talia inter se sunt eadem secundum rem quamvis differant ratione; talis namque est identitas extremorum inter se, qualis est eorum identitas in medio, vel tollitur omnis forma syllogistica el demonstrativa quæ tenet ex isto principio; unde negans ipsum vel in Deo, vel in quocumque alio, tollit omnem viam demonstrandi el sciendi aliquid de Deo. Sed secundum te, paternitas et filiatio sunt idem secundum rem essenliæ divinæ, licet sint distincta secundum rationem ab ea. Ergo inter se erunt eadem secundum rem quamvis distinguantur secundum rationem. El per consequens Pater et Filius sola ratione distinguuntur, et redit error Sabelli.

Secundo arguit contra exemplum ibi datum. Aut enim actio et passio realiter distinguuntur a motu, aut sola ratione. Si sunt idem realiter molui nec differunt nisi ratione, erunt inter se idem realiter, differentia sola ratione.

C. — SOLUTIONES

Ad primum negatur major, et sua probatio. Non enim oportet quod talis sit identitas extremorum inter se qualem habent illa extrema in medio, potissime quando medium est idem extremis, non formaliter, sed identice, hoc est identitate rei, non rationis, quin potius medium identificatur eis quasi per accidens, sicut res unius generis rei alterius generis, quo modo videtur essentia divina identificari relationibus, aut personis, sicut absolutum relativo; tunc enim non oportet extrema talem identitatem habere inter se, qualem habent in medio : quia talia extrema, per accidens identificata medio, possunt minus convenire inter se quam cum medio; ut patet de albedine et humiditate in nive : quodlibet enim convenit cum nive in faciendo composituro unum, verius quam inter se, quia albedo est actus nivis, non autem humiditatis, et consequenter plus est de unitate inter album et nivem, quam inter album et humidum, el similiter verius unitur humidum nivi quam albo, et sic non tanta est unitas aut identitas illorum duorum extremorum ad invicem, quanta est cujuslibet extremi, seorsum sumpti, in online ad medium, scilicet nivem. ita in proposito, licet similitudo longe a proposito distet. Posset etiam

dari exempjum de differentiis respectu generis. Non tanta est enim convenientia differentiarum ad invicem quanta est cujuslibet earum ad genus quod dividunt. Dicta ergo propositio, scilicet qualis est identitas extremorum in medio, talis (a) est extremorum ad invicem, debet intelligi quando extrema non quasi per accidens so habent ad medium, ita quod predicatio medii de extremitatibus, vel econtra, non est per accidens, et solum identifies, non formalis, et propter identitatem esse, non rationis, cujusmodi est cum dicitur: Pater est essentia, vel econtra, talis enim prædicatio est quasi per accidens, et non per se, est enim vera non propter identitatem significationis subjecti et prædicati, sed propter identitatem rei subjecti et prædicati. Nec enim Pater significat essentiam, nec nomen essentia? significat Patrem, licet res sit eadem. Sciendum etiam quod quandocumque aliqua extrema sic identificantur medio aut alicui tertio, quod nullum extremorum identifical sibi illud adæquate, imrno medium pluribus identificatur quam aliquod extremum, sic quod non solum medium est idem ipsi extremo, immo ab extremo quolibet seorsum sumpto aliud vel aliud includit, tunc non oportet quod extrema identificata in tali medio idenliicenlur inter se. Exemplum hujus est de homine in universali realiter, quem aliqui ponunt. Ille enim homo est idem Socrati, et similiter est idem Platoni, nec tamen Socrates ideo esi idem Platoni, immo sunt realiter distincti, quia licet Socrates sit idem homini universali, non tamen odæquate et convertibiliter. Ita in proposito. Quælibet persona est eadem divinæ essenliæ, non tamen adæquate, et convertibiliter. Et ideo, licet duæ personæ sint eadem divinæ essenliæ, non tamen inter se, sic quod hæc sit ilia.

Ex istis ergo duobus potest conflari una expositio illius maximæquam sumit arguens, scilicet : talis est identitas extremorum inter se, qualis est identitas eorum in medio. Debet enim inlelligi, quando extrema identificantur medio, non per accidens, sed per se. Item, quando identificantur illi medio adæquale, modo præexposita. Si autem regula tenet, istis non servatis, hoc est gratia rnateriæ, non autem gratia fonnæ. Et cum dicit arguens quod illa propositione negata tollitur, etc.; dico quod non est verum, immo illa data sine quacumque expositione, sequuntur multa falsa. Verumtamen concedo quod propositio Philosophi, in forma quam ponit primo *Priorum*, el exponit tertio *Physicorum* (l. c. 19), scilicet, quæcumqhe uniet eidem etc., vera est; el illa negata, sequerentur multa inconvenientia. Mirum autem est, quomodo ipse arguens ita velit illam maximam sine quacumque modificatione tenere, cum ipse, eadem quæstione, art. 4, eam glosset de capite proprio, dicens quod soluta habet verum in illis quæ habent

(a) *ili* — *tanta* Pr.

realern identitatem in primo modo dicendi per se, quæ est identitas per repetitionem ejusdem rei; in secundo modo autem non tenet, nisi in his quæ habent identitatem indislinctionis; et iinaliter dicit quod potest unico verbo glossari quod illud principium : Quæcurnque uni el eidem sunt eadem etc., habet veritatem in his quæ sic sunt eadem in tertio quod quodlibet repetit rem tertii ; non autem teneret in illis in quibus est identitas omninodæ indistinctionis, immo «st fallacia accidentis. Ecce glossam suam ; el credo quod pauciora concludet de Deo, ex illa maxima, si solum teneat secundum suam glossam, quam si secundum nostram. Dico igitur quod sicut illa maxima : Quæcurnque uni et eidem etc., tenet in illis quæ sunt eadem adæquate alicui tertio re et ratione; ita illa : talis est identitas extremorum inter se etc., tenet in illis extremis quæ sunt adæquate eadem alicui tertio ratione et re; sed in aliis non oportet eam tenere, nisi aliquo modo predictarum expositionum ; utpote quod si quodlibet extremum est idem medio realiter, ipsa extrema sunt eadem inter se, sic quod vel hoc extremum est illud, vel aliquid idem uni extremo est aliud extremum ; et hoc penes secundam expositionem; vel sic quod, si duo extrema sunt eadem in medio, illa possunt dici eadem inter se, isto modo, scilicet, cum additione medii; utpote, quia Pater est idem essenliæ, et Filius est idem essentiæ, non sequitur quod Filius sit Pater, sed quod Filius sit idem Patri secundum essentiam ; et hoc secundum tertiam expositionem superius datam.

Ad hecundum similiter negatur ista consequentia: actio et passio sunt idem motui realiter, nec differunt ab eo nisi sola ratione ; ergo nec differunt inter se nisi sola ratione. Istam autem consequentiam ipse non probat. Ideo non plus dico ad eam. Utrum autem actio et passio sint duæ res vel una, non est pro nunc ad propositum. Videtur tamen quod idem motus est actio et passio; sed dicitur actio prout importat originem ejus, secundum quod incipit ab agente, et terminatur in passum ; dicitur autem passio prout e\$ in mobili, et importat relationem fundatam in passo, et terminatam ad agens. Illæ tamen relationes realiter differunt, et una est subjective in agente, alia vero in passo. Ista videtur esse sententia sancti Thornæ, l. p., q. 41, art. I, ad S'l., et q. 28, art. 3, et multis aliis locis in Summa et scriptis, et expresse in scripto super tertio *Physicorum*, et super undecimum *Metaphysical*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

QUOMODO IN DIVINIS NON INFRINGITUR SYLLOGISMUS EXPOSITORIUS

Quantum ad secundum articulum, dicitur quod ex positione trium personarum in unitate essentiæ,

nnn infringitur ars syllogistica, nec exporitorius syllogismus. Cum enim sic arguitur : essentia divina est paternitas; filiatio est essentia divina; ergo filiatio est paternitas, — est fallacia accidentis. Licet enim in Deo nullum sil accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, in quantum ea quæ de invicem prodicantur secundum accidens differunt ratione et sunt unum subjecto. Verba sunt sancti Thornæ, *de Poteidia Dei*, q. 8, art. 2, in responsione ad sextum, ubi etiam dicit quod illa regula in qua fundatur dictum argumentum, scilicet : quidquid predicatur de predicate, pradicaretur de subjecto, « tenet in prædicabilibus per se; per se autem prædicatur de aliquo, quod prædicatur de illo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem predicatur, sed propter identitatem rei, non predicatur perse. Cum ergo dicitur: essentia divina est paternitas, non prædicatur paternitas de divina essentia propter identitatem rationis, sed rei, el similiter nec essentia de paternitate. > — Hæc ille.

Ex quibus patet quod ista positio non infringit verum modum syllogizandi expository. sed syllogismos sophisticos repudiat ac refellit.

Consimili modo possunt solvi illa sophismata quæ solent fieri circa istam materiam, ut dicendo sic : omnis Deus est Pater; sed Filius est Deus; ergo Filius Dei est Pater, hem : omnis Pater in divinis generat ; sed essentia divina est Pater in divinis ; ergo etc. Omnia enim hæc solvuntur, quia incidit in eis fallacia accidentis. Sciendum enim quod, secundum sanctum Thomam, in tractatu suo *de Fallaciis* (cap. iO), capitulo *de Fallacia accidentis* : < Accidens de quo loquimur in fallacia accidentis, accipitur secundum quod distinguitur contra per se. Per se autem dicitur aliquid inesse alicui, quod ei convenit secundum propriam diffinitionem. Quod autem inest alicui prater hæc, inest per accidens. Unde hoc quod est per se inesse, aut per accidens, tripliciter aliquid potest se habere. Quædam enim sunt quæ omnino sunt idem secundum substantiam? rationem, ut vestis et indumentum; et in istis est solummodo perse, et nullo modo per accidens. Quædam vero sunt, quorum unum est omnino extraneum a ratione alterius, sicut se habent homo el album; et in istis est solummodo per accidens, el nullo modo per se. Quædam vero sunt, quorum unum aliquo modo pertinet ad rationem alterius, licet non sint omnino eadem secundum diffinitionem ; sicut se habent superius el inferius, el proprium et species. In primis, quidquid dicitur de uno, dicitur de alio; in aliis autem non, sed quandoque. Nam «piando aliquid convenit uni conjunctorum per accidens, secundum illud quod est idem alteri, tunc convenit etiam alteri ; sed quando aliquid convenit uni secundum quod distinguitur ab alio, tunc non oportet quod conveniat alteri; immo sic arguendo, est fallacia accidentis. > - Hæc ille.

Ex quibus palet quai, cum essentia divina, et ftr , se babeant illo modo per accidens, quo dictum est, non oportet quod quidquid convenit uni, conveniat alteri; sicut essentiae divinae convenit hoc praedicatum, commune, et hoc praedicatum, Filius; dicimus enim quod essentia est communis, essentia est Filius; quæ praedicata non conveniunt Patri; et (?) similiter, generare convenit Patri, et, distinguitur a Filio; quæ tamen essentia non conveniunt. Unde, secundum regulam praedictam, quandocumque aliquid attribuitur esseotiae secundum illud in quo convenit cum Patre, etiam illud convenit Patri et Filio, et e contra, sicut ista praedicata: bonus, sapiens, infinitus et huiusmodi; quandocumque autem aliquid convenit essentiae secundum illud in quo distinguitur a Patre, si illud attribuatur Patri ex hoc quod est idem essentia, committitur fallacia accidentis, ut patebit in articulo sequenti.

Similiter ex dictis patet quod instantia quorundam nulla est, qua dicunt quod si distinctio rationis inter Patrem et essentiam causaret fallaciam accidentis in hoc processu: hæc essentia est Pater; hæc essentia est Filius; ergo Filius est Pater, eadem ratione hic erit fallacia accidentis: Socrates est homo; Socrates est pater; ergo pater est homo, — patet, inquam, quia in hoc secundo syllogismo non incidit fallacia praedicta: quia esse patrem non convenit Socrati secundum quod distinguitur ab homine, sed esse individuum aut singulare convenit Socrati ut distinguitur ab homine; et ideo hic est fallacia accidentis: Socrates est individuum; Socrates est homo; ergo homo est individuum.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

QUOMODO IN DIVINIS NON VERIFICANTUR CONTRADICTIONIA DE EODEM

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad tertium, dicitur quod illud principium, scilicet: de quolibet affirmatio (C) vel negatio est vera, et de nullo ambæ sunt veræ, non falsificatur ex hoc quod in divinis ponimus unam rem esse tres personas. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 34, q. I, art. 1, in responsione ad secundum: « De eodem secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si aliqua eadem in aliquo distinguantur, affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipsi verificari poterunt, quia omnis distinctio, sive rei, sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione; sicut patet etiam

(i) *et.* — Om Pr.

(») *affirmatio vel negatio.* — *affirmativo vel negativo* Pr.

in synonymis: tunica enim et vestis significant eandem rem, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum; unde affirmationes et negationes quæ pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quæ pertinent ad nomina, possunt verificari, ut dicatur indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam, cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praxlicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicamus quod essentia est increata et persona non est increata, vel essentia est Deus, persona non est Deus; sed quia persona et essentia distinguuntur ratione, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de alio, ut dicatur quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat; et sic de aliis; unde in talibus, non idem attribuitur essentiae et personae » — Hæc ille.

Item, quarto *Contra Gentiles*, cap. 14, in fine, dicit: « Ubicumque est aliqua distinctio, oportet invenire oppositionem negationis et affirmationis; quæ enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus sunt indistincta: oporteret enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta, » — Hæc ille.

Item, de *Potentia*, q. 7, art. 1, in ratione ad quintum, dicit: « De eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicari, ul dicit Philosophus tertio *Physicorum* (t. c. 21), sicut patet quod idem punctum re et differens ratione, est principium et finis, sed secundum quod est principium, non est finis, et e contra. Unde, cum essentia et proprietas sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile, et aliud incommunicabile. » — Hæc ille.

Item, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, in responsione ad primum, dicit sic: « Affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia. In privative autem oppositis, importatur convenientia quantum ad subiectum; quia nata sunt fieri circa idem. In contrariis autem et relativis, quantum ad genus; quia sunt in eodem genere, unde utrumque extremorum significatur per modum entis, et nuntune cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in illo genere, et causa omnium aliorum. Et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis. Et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione, includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis: quia se habent ex addi-

tione ad ipsam. Unde non oportet quod si contrarias non invenitur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio non inveniuntur nisi in realiter diversis; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem. Et talis distinctio rationis est inter essentiam et personam. — Hæc ille.

Hem, dist. 33, q. 1, art. 4, dicit. < Quia proprietates, persona et essentia non differunt secundum rem, sed secundum modum significandi, ideo omnia adjectiva quæ predicant conditionem rei absolutæ, prædicantur communiter de proprietate, essentia et persona; et huiusmodi precipue (α) sunt adjectiva negativa, ut increatus et huiusmodi. Quæcumque vero exprimunt modum significandi, in quo ista tamen distinguuntur, non predicantur de eis communiter. Tamen in his est differentia. Quædam enim sunt quæ important illum modum significandi in principali significato, sicut hoc nomen, commune, importat in significando, modum essentiae, et hoc nomen, distinctum, modum personæ, et hoc nomen, distinguens, modum proprietatis; et ideo, si predicatio istorum permutetur ut dicatur, essentia distincta, vel, proprietates communis, erit propositio falsa, non solum impropria. Quædam autem important illum modum, non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quæ significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde non proprie possunt attribui nisi personis, quæ sunt supposita divine nature; non autem essentiae vel proprietati, quæ significantur per modum formæ; unde non proprie dicitur quod paternitas creet vel generet. Et similiter illa quæ significant concrete dant intelligere modum personarum; unde etiam hæc non est propria: paternitas est sapiens, vel huiusmodi; similiter nec ista: paternitas est Pater, si Pater sumatur adjectivum; vel, paternitas est innascibilis, — Hæc ille in forma.

Addit etiam ibidem, ad 3^{am}, α quod adjectiva personalia nullo modo predicantur de divina essentia propter distinctionem quam significant, quæ est opposita modo ipsius essentiae; nec etiam proprie dicuntur de proprietatibus personalibus, ut adjectiva essentialia, propter modum significandi; adjectiva tamen essentialia magis proprie predicantur de essentialibus, quam personalia de proprietatibus, quia proprietates significantur ut ratio quædam personæ, unde quantum ad modum significandi magis elongantur a perfectione suppositi quam essentia quæ dicit totum esse suppositi, licet alio modo significetur. — Hæc ille.

Eadem sententiam replicat *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad septimum, dicens, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 21): α Non oportet quod omnia eadem predicentur de quolibet modo eisdem, sed

solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non tamen sunt idem ratione. Et ideo non oportet quod quidquid predicatur de uno, predicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiae et relationis; sicut dicimus quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere vero sequitur ad relationem; unde unum horum ab alio removetur: neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quædam vero, non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis; et ista predicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et huiusmodi sunt adjectiva et verbo essentialia, ut, bonus, sapiens, intelligere et velle. Huiusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi et non in abstracto. Et ideo proprie dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut: Deus vel Pater est bonus, sapiens, creans et huiusmodi; de essentia autem in abstracto significata et non per modum suppositi, improprie; minus autem proprie adhuc de relationibus, quia huiusmodi conveniunt supposito, secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus vel creans ex eo quod habet essentiam, non autem ex eo quod habet relationem. > — Hæc ille.

Et si fiat instantia contra hoc quod dictum est, scilicet quod adjectiva quæ significant per modum alicujus actus, non proprie conveniunt essentiae, quia dant intelligere per modum suppositi, — si, inquam, instetur contra hoc, quia bene et catholice dicitur quod essentia creat et gubernat et huiusmodi, et tamen creans significatur per modum actus, — dicit sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 5, q. 1, art. 1: < In divinis, quæcumque predicantur de supposito, non secundum modum quo differt ab essentia, predicantur etiam de essentia: dicimus enim quod essentia creat, gubernat, et huiusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito, secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia predicari. Et huiusmodi est actus generandi, qui (s) predicatur de supposito Patris, secundum quod est distinctum a supposito Filii. Unde non sequitur quod essentia generat. > — Hæc ille. — Et est intentio sua dicere, ut videtur, quod de ratione suppositi sunt duo, secundum quod ipsemet dicit *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, in responsione ad septimum, scilicet: < primum, quod sit per se subsistens et in se indivisum; secundum, quod sit distinctum ab aliis suppositis ejusdem nature, si tamen contingat esse alia supposita ejusdem nature, — Hæc ille. — Constat autem quod divina essentia non differt a persona,

(a) *precipue*. — *precipue* Pr

(3) *qui*. — *quia* Pr.

quantum ad primum, x^od quantum ad secundum; et quia actus creandi convenit divino supposito, solum ratione primi, actus autem generandi, ratione secundi et primi, ideo creare convenit essentiae sicut et supposito, non autem generare. Ista omnia dicta sunt ad videndum quomodo de eisdem realiter, sed distinctis ratione, possunt contradictoria praedicari, vel saltem idem praedicatum affirmari et negari, sine implicatione contradictionis. Quam sententiam ponit sanctus Thomas, 1^o p., q. 39, art. 1, ad 2^o; et q. 39, art. 5; et q. 40, art. 1, ad 3^o* et q. 32. art. 2, ad 2^o“, et generaliter ubicumque loquitur de ista materia.

B. — OBJECTIONES

Sed contra istam determinationem arguit Aureolus in suo *Quolibeto*, q. 5, art. 2, ubi vult probare quod, ad tollendum contradictiones in divinis, non sufficit sola distinctio rationis, quae solum in virtute sit in re sed in actu sit per intellectum.

Arguit autem primo sic : Quia, ex secundo Physicorum (t. c. 37), et quinto *Metaphysics* (l. c. 5), effectus in actu exigit causam in actu, et effectus in potentia, causam in potentia. Sed causa quod affirmatio et negatio de aliquo, sibi non contradicunt in aliquo, est distinctio vel non identitas aliqua existens in illo, ex diffinitione *Elenchi* (2. *Elench.* cap. 2). Ergo, si actu non est contradictio, oportet quod actu, non solum virtute, sit non identitas vel distinctio. Sed actu, nullo intellectu considerante, essentia est communis et proprietas non. Ergo actu, non solum virtute, erit ibi non identitas seu distinctio, nec illud virtualiter juvat. — Confirmatur : quia pari ratione dicerem quod animal idem re esset in omni animali, et differentia non : quia licet sint una res, tamen differunt virtute, tali differentia quam intellectus potest reducere in actum.

Secundo. Quia talis differentia virtualis repugnat Deo, secundum Anselmum, *de Incarnatione Verbi*, cap. 3 : *Simplicia*, inquit, *praptant compositis quantum ad simplicitatem pertinet et compositionem, quoniam omne compositum necesse est actu vel intellectu posse distingui*. Et tunc infert quod si Deus compositus est, aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est quae natura Dei praestantior est. Quod enim nec actu nec intellectu potest dissolvi, majus est quam quod actu vel intellectu dissolvi potest. Ex quo patet quod personam divinam posse per intellectum dissolvi in duo virtualiter inexistencia. est omnino falsum et contra Anselmum.

Terito. Illud quod tollit contradictionem in divinis, oportet quod sit in Deo praeveniens omnem actum intellectus : quia sive, intelligatur Deus, sive non intelligatur, nulla contradictio est in eo. Si distinctio rationis omnem actum intellectus non praevenit cum non habeat esse nisi per actum intellectus. Ergo distinctio rationis non sufficit.

Quarto. Arguit sic, I. *Sentent.*, dist. I, q. 1, art. 2 Cujus constituentia sunt seorsum conceptibilia et habentia proprias unitates, constitutum necesse est esse compositum, saltem secundum rationem; patet enim quod in tali constituto est unum et unum, se habentia vel componibilia inter se, alias facient acervum, et sic necesse est quod tale constitutum sit compositum, vel quod sit acervus. Sed persona divina est simplicissima, nec composita etiam secundum rationem : quia non est major simplicitas in essentia quam in persona, cum persona vere sit Deus, Deus autem sit omnino simplex, vel dicit capitulum *de Summa Trinitate et fide catholica : Firmiter credimus*. Ergo essentia et proprietas quae personam constituunt, non sunt seorsum conceptibiles, nec habentes proprias unitates, etiam rationis.

Forte, inquit, diceretur ad hanc rationem, *primo* quidem quod proprietas et essentia, licet sint distincta secundum rationem, tamen (a) transeunt in idem realiter, et ratione hujus transitus non componunt, sed sunt realiter idem omnino. Limen ratione distincta. *Secundo* forte dicitur quod nullum inconveniens est, si in persona sit compositio rationis et conceptuum fabricatorum per intellectum. — Et si sic dicitur non evaditur ratio.

Ex *primo* quidem non. Talis enim est ordo et habitudo inter aliqua, secundum rationem, quando illa distincta sunt ratione, qualis ordo et habitudo est interea secundum rem, ubi sunt realiter distincta. Sed si essentia et paternitas essent distincta secundum rem, non dubium quod facerent compositionem realem, secundum illud Philosophi, septimo *Metaphysics* (t. c. 7). quod ex substantia et aliis praedicamentis fit compositum, etiam ex ad aliquid et relatione. Ergo ubi paternitas et essentia distinguuntur sola ratione, facient compositionem rationis. Et per consequens persona erit composita secundum rationem. — Secundo ad idem. Nullus transitus in identitatem tollit compositionem, nisi illam quae est ejusdem generis cum transitu; ut, si sit transitus secundum rem, tollit compositionem realem; si secundum rationem, tollit compositionem rationis. Sed paternitas et essentia transeunt in identitatem secundum rem. et retinent distinctionem rationis, secundum te. Ergo transitus iste solum tollit compositionem realem, et relinquit compositionem secundum rationem ; quod est contra auctoritatem Hilani, sexto *de Trinitate*, aliquantulum post medium, dicentis quod : *non est compositus Deus qui est vita; nec qui est lux, ex obscuris coaptatur; nec qui spiritus est. ex dispariliis formabilis est; totum enim quod in eo est, unum est*. — Et sic patet quod prima responsio non valet.

Similiter nec *secunda*. Primo, quia falsum est nec

(tx) *tamen*. — *eum* Pr

bene consonum fidei veritati, quod persona aliquo modo sil composita, vel formaliter et ex natura rei, vel conceplibiliter secundum rationem (a); nempe qui omne dicit, nihil excludit; sed determinatio capituli (C) *Firmiter creditur*, in quo fides plenarie continetur, dicit simplex omnino. Ergo nullus modus compositionis ponendus est in Deo, nec realis, nec formalis, nec rationis, et per consequens nec in persona, qua» vert» est Deus. — Secundo ad idem. Quia omnis perfectio simpliciter, est in Deo in summo. Sed simplicitas est perfectio simpliciter; quia in unoquoque melius est esse simplex quam non simplex. Ergo infinita simplicitas, el summa, erit in qualibet persona, quæ est in infinitum perfecta. Sed non est summa nec infinita, si sit ibi aliqua compositio realis, formalis, vel rationis. Ergo idem quod prius. — Tertio ad idem. Sicut quælibet [persona est simpliciter] perfecta secundum rem, ita e] simpliciter perfecta secundum rationem; el per consequens, sicut (y) in ea non debet poni res aliqua imperfecta, ita nec ratio aliqua imperfecta. Sed rationis compositio est imperfectio secundum rationem. Quod patet : quia ubi est compositio conceptuum, ibi alter conceptuum est per alium perfectibilis, tamquam per sui perfectionem, ut conceptus animalis perficitur] er rationale; et universaliter, ubicumque est compositio, ibi unum componibilium est in potentia, et reliquum est actus ejus; potentia vero imperfectionem dicit; et per consequens, ubicumque est compositio secundum rationem, ibi est imperfectio ejusdem generis. Ergo relinquitur quod in persona perfectissima realiter el formaliter el secundum rationem, nullius generis compositio sit ponenda. — Quarto ad idem. Deus est quo majus aut melius cogitari non potest, nec secundum rem, nec secundum rationem, secundum regulam Anselmi *Proslog.*, cap. 2. Sed major et melior cogitantur Deus, si cogitaretur simplex omnino, quam si cogitaretur simplex quidem secundum rem, compositus vero secundum rationem; tunc enim daretur sibi perfectio simplicitatis in summo, et non nunc. Ergo videtur quid quælibet persona divina sil omnino simplex, absque omni compositione formali, vel rationis. — Quinto ad idem. Anselmus *de Incarnatione Verbi*, cap. 3, dicit quod : *Qui simplicem habet intellectum et non multiplicitate phantasmatum obrutum, intelligit simplicia praestare compositis, quantum ad simplicitatem attinet et compositionem; quoniam omne compositum necesse est actu et intellectu posse distingui, quod de simplicibus nequit intelligi; cujus enim partes cogitari non possunt, illud in partes nullus intellectus dissolvere potest*; et infra : *¶ esset aliquid quod nec actu*

nec intellectu dissolvi posset, majus esset quam quod intellectu dissolubile esset. Itaque, si omne compositum saltem cogitatione dissolvi potest, qui dicit Deum esse compositum, dicit aliquid majus Deo se posse intelligere. Transit igitur intellectus ultra Deum; quod nullus potest facere intellectus, — Hæc Anselmus. Cujus quidem auctoritas expositione non indiget, vel adaptatione, cum propositum contineat evidenter.

Forte, inquit, diceretur *tertio*, ad illam rationem : licet in persona Filii sini plura secundum rationem, vel plures conceptus, non tamen faciunt compositionem, quia nullam habent ad invicem unionem, ut sunt conceptus, vel rationes, sed in quantum sunt una res. In quantum autem sunt una res, nullam faciunt compositionem, sed identitatem ; in quantum vero conceptibiliter distinguuntur, compositionem non faciunt, quia ut sic nullatenus uniuntur. — Sed hæc evasio statim apparet impossibilis. Sicut enim persona est aliquid unum realiter, ita est unum conceptibiliter. Sed nihil in quo sunt plures conceptus aut rationes nisi illæ rationes aut conceptus habeant inter se aliquam unionem, est unum conceptibiliter aut secundum rationem. Ergo necesse est quod conceptus aut rationes, exsistentes in persona, non solum in quantum res sunt, immo in quantum talia, inter se habeant unionem el connexionem ; alioquin persona non erit unum conceptibile nec unum formale objectum intellectus.

Et sic potest quod quarta principalis ratio nullatenus impeditur.

Quinto principaliter arguit sic. Quandocumque aliqua, in quantum sunt talia, et sub propriis rationibus, vel formalitatibus, sunt res mere, absque admixtione rationis cujuslibet, aut conceptus, si illa non ponunt in numero, necessario, in quantum talia sunt, fundabunt eandem unitatem, nec poterit ratio unius] intellectum a ratione alterius separari. Da enim oppositum, quod ratio unius a ratione alterius separatur el distinguatur, et ita habeat præcisam unitatem, sequitur etiam realitas poterit a realitate separari, et habebit propriam unitatem et distinctionem, et per consequens ponent illæ res in numerum ad invicem, et facient dualitatem; vel si das quod rationes ponant in numerum, et habeant propriam unitatem, res vero non ponant in numerum, nec habeant propriam unitatem, statim sequitur quod talia sub illis rationibus non erant res mere, sed res cum admixtione alicujus quod distinguitur el habet propriam unitatem, re permanente penitus indistincta et sub carentia unitatis. Sed essentia, in quantum essentia, et sub propria ratione essentiae, est verissima res, absque admixtione cujuslibet rationis aut conceptus. Paternitas quoque, in quantum paternitas, el sub propria ratione paternitatis, est verissima res in Deo, nec est aliquid rationis. Ergo si, ut sic, non ponunt in numerum, necesse est

() vel formaliter el ex natura rei, vel conceptibiliter el secundum rationem. — vel formaliter nec ex natura rei aut conceptibiliter aut secundum rationem Pr.

() capituli, — concilii Pr.

(y) ricut. — Om. Pr.

quod («) in quantum talia, et sub propriis rationibus, fundent penitus eandem unitatem, et per consequens nec possunt pncscindi per intellectum. — Major hujus rationis probatur. Homo enim et Socrates realiter non ponunt in numerum. Nihilominus, quia homo, sub ratione qua homo, non est res aut substantia, ut patet septimo *Metaphysics* (t. c. 48), sed quatenus repetit rem Socratis, subatio conceptu; unde Commentator, ibidem, commento quadragesimo octavo, dicit quod < non est hic substantia nisi substantiæ particulares existentes per se; n ideo Socrates et homo seorsum concipi possunt. Sed si homo, in quantum homo, esset extra intellectum et non esset res intellecta, sed res mere, tunc si non poneret in numerum cum re Socratis, res hominis et res Socratis, quæ non essent eadem res repetita, essent utique res eadem, fundando unitatem eandem, quoniam si non eandem fundarent, sed quadibet haberet propriam unitatem, ex unitate rei importate per hominem, et unitate rei importatæ per Socratem, dualitas quidem, et per consequens numerus resultaret; quare si resultare non debeat, fundabunt, ut sepe dictum est, eandem unitatem omnino, et per consequens rem unius intellectus non poterit capere præscindendo seorsum, alioquin proscindendo dabit sibi propriam unitatem. Et sic palet major. — Sed minor probatur: quia paternitas, in quantum paternitas, non dicit rem conceptam, immo rem in Deo existentem, circumscripto omni actu intellectus. Et consimiliter essentia dicit rem mere existentem (6) in Deo, et non rem ut conceptam in Deo. Ex quo ulterius sequitur quod non sunt eadem res sub alio et alio conceptu, sicut Socrates et homo, vel rationale et animal. Nec enim paternitas dicit conceptum, nec essentia dicit conceptum, sed quælibet dicit rem mere (γ). Ergo, cum non sit nugatio dicendo essentia et paternitas, relinquitur quod non sunt eadem per repetitionem ejusdem rei sub eodem vel alio conceptu. Patet consimiliter, per illud capitulum: *Firmiter credimus* (cap. 1 *de Summa Trinitate et fide catholica*), quod essentia et tres proprietates non sunt quaternitas rerum, nec ponunt in numerum; personæ vero ponunt in numerum, cum sint tres. Res autem non se mutuo repetentes, si non ponant in numerum, necesse est, ut dictum est, quod fundent penitus eandem unitatem, nec possunt per intellectum conceptibiliter separari.

Sexto principaliter arguit sic. Quandocumque aliqua res veni et pura est eadem tribus rebus ponentibus ad invicem in numerum, et vere distinctis, ipsa vero cum neutra illarum ponit in numerum, nec cum omnibus simul sumptis, necesse est ut non habet propriam unitatem distinctam a qualibet sigil-

latim aut ab omnibus simul, et hoc nec re nec ratione. Da enim quod illa res habeat propriam unitatem, et sit per se sumptibilis, etiam per intellectum, sine tribus, tunc illa cum unitate, et alite tres facient quaternitatem. Sed essentia divina est eadem tribus personis, vel proprietatibus, quæ utique ponunt in numerum inter se; ipsa vero non ponit in numerum cum eisdein. Ergo ipsa non habet propriam unitatem sub «pia possit sumi sine realitate paternitatis, et sine realitate filiationis, et sine realitate spirationis. Ergo quicumque capit realitatem essentiæ capit tres realitates distinctas, et consequenter tres personas distinctas. Non igitur fiotest dici quod essentia et paternitas sint idem re, et habeant distinctas rationes, nisi detur quod paternitas vel essentia includat aliquid rationis, et non dicat rem in Deo existentem. Si enim utraque (x) dicit rem puram, sic quod concipiens utramque nihil concipit nisi quod in Deo realiter existit, quia tota ratio paternitatis et tota ratio essentiæ sunt vere in Deo, necesse est, si distinguantur conceptibiliter, quod distinguantur realiter, et contra. Non sic autem est de genere, et differentia, et quibuscunque conceptibus supereandem rem ab intellectu fundatis; homo enim et animal, et secundæ substantiæ, et omnia universalia dicunt res singularium ut conceptas.

Septimo arguit sic. Quandocumque aliqui conceptus sic se habent quod unus nihil addit ad alterum, necesse est illud quod per primum concipitur, et illud quod per secundum concipitur, fundare penitus eandem unitatem; immo nec primum posse a secundo conceptibiliter separari, quia si detur oppositum predicti, sequitur oppositum subjecti. Si enim illud quod per primum concipiebatur habet propriam unitatem et potest seorsum intelligi, secundum addet sibi aliquid; cujus oppositum ponebatur. Sed si aliquis concipit essentiam et deinde concipit paternitatem, nihil addit ad illud quod prius concepit. Aut enim addit rem, aut formalitatem in existentem ex natura rei, aut addit rationem fabricatam per intellectum. Sed constat quod non addit rem, alias esset rebaddita et ponens in numerum et dualitatem, quod est contra determinationem Concilii, et intentionem Philosophi, et Commentatoris, duodecimo *Metaphysicæ*, dicentium quod in primo principio non potest esse intentio addita realis; nec dispositio et disponibile habent ibi locum. Constat autem etiam quod non solam addit formalitatem sine realitate: quia tunc Pater non esset Pater realis, sed formalis tantum; per paternitatem enim, si non sit nisi formalis, non est Pater, nisi formalis; per essentiam autem quæ res est, non habet quod sit Pater. Constat etiam quod non addit rationem solam, quia tunc temporis non esset Pater nisi rationis, et rediret error Sabellii. Ex «pio igitur concipiens j>aternitatem non

(x) *tit quod*. — *tut* Pr

(β) rem mere <existentem.— rem natenw eniifentem Pr.

(γ) mere. — niatervr Pr.

(a) utraque. — *ulrumque* Pr.

addit solam rationem ad conceptum essentiae, nec solam formalitatem, nec addit realitatem, necesse est dicere quod nihil addat. Ergo, concipiendo essentiam, concipiebatur paternitas, et per consequens essentia non potest precise concipi, nec habet propriam unitatem, nec est unum distinctum a proprietatibus quoquo modo.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur concedendo maiorem. Et ad minorem dico tria. Primum, quod affirmatio et negatio, in esse affirmationis et negationis, actu non conveniunt aliquibus, nullo intellectu considerante, tanquam aliqua duo extrema realia. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, articulo primo : « Negatio non est aliquid in rerum natura, sed est ens rationis tantum. » Et *de Malo*, q. 1, art. 1, ad 20, dicit : « Privatio non est aliquid in rerum natura, sed est ens rationis tantum, intellectum a ratione. » Idem ponit. 2. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1. Item, quarto *Metaphysicorum* (lect. I), ubi ponit quatuor modos quibus aliquid potest dici ens, et dicit quod « unus eorum est de universalissimis, ille scilicet quo aliquid dicitur esse tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quæ dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur, quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid ». Et in eodem libro (lect. 2), ostendens quomodo unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam naturam enti, dicit quod « unum quod cum ente convertitur, designat ipsum ens, superaddens rationem indivisionis, quod, cum sit negatio vel privatio, non addit aliquam naturam enti additam, et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione; nam negatio vel privatio non est ens nature, sed rationis ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod prædicatis contradictoriis non respondent aliqua duo in re extra intellectum.

Dico secundo quod nulla incomplexorum contradictio est aliqua habitudo positiva vel realis quæ sit aliquid, quia entis ad non ens non potest esse habitudo realis; semper enim alterum extremum contradictionis est pure non ens, scilicet negatio; talis ergo contradictio non est aliquid actu proprie extra intellectum; licet sit in re fundamentaliter; nam cessante omni consideratione intellectus creati, adhuc ita est in re unde intellectus possit affirmare vel negare de aliquibus, nam quoniam ita est in re quod essentia non generat et per se generat, intellectus potest aliquid affirmare de Patre, quod negat de essentia.

Dico tertio quod, concesso quod in divinis ante opus intellectus conveniant affirmatio et negatio, illo modo quo concedi debet affirmationem et negationem convenire aliquibus ante considerationem intellectus ad causandum contradictionem inter dictam affirmationem et negationem, puta, communicabile, non com-

municabile, generare, non generare, vel huiusmodi, quæ dicuntur vel conveniunt Patri et divinæ essentiae. non oportet ponere distinctionem aliquam actualem inter Patrem et essentiam, quasi illa distinctio sit causa illius effectus, scilicet non contradictio, vel sublatio contradictionis. Cum enim ille effectus sit quodammodo negatio opposita cuidam enti rationis, scilicet contradictioni, quæ est habitudo rationis, ut dictum fuit, non requirit causam positivam in actu, sed sufficienter datur sibi per causam, una alia negatio, scilicet non identitas rationis inter Patrem et essentiam, vel non adæquatio. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio causa negationis. Potest etiam sibi dari pro causa distinctio rationis inter essentiam et Patrem, quæ quidem distinctio est in re virtualiter, et ut in fundamento; ita quod talis distinctio est ante actum intellectus, non solum in potentia, nec in actu completo, sed in fundamento, sicut universale est extra animam illo modo. Et sic distinctio tollens contradictionem dictam, satis sufficienter est actu, immo plusquam ille effectus qui est purum nihil, tam in se quam in fundamento. Negatio enim contradictionis fundatur in negatione et affirmatione. Negatio autem fundata super negationem, fundamentum debilius habet, quam distinctio rationis fundata in plenitudine divinæ perfectionis, in qua unum sunt, secundum rem, absolutum et relativum. Ex quo consurgit quod intellectus potest habere diversas conceptiones de tali re omnimode perfecta. Patet ergo quod dicta ratio nihil valet; quia supponit in divinis esse aliquem effectum ante omnem actum intellectus, scilicet sublationem contradictionis, vel non contradictionem, cui oporteat assignare aliquam causam in actu completo. Hæc autem imaginatio salis debilis est, ut patet ex prædictis.

Consimiliter solvitur argumentum aliorum quod æquivocet procedenti, quamquam alia verborum phantasia coloretur. Dicunt enim sic : prædicata contradictoria conveniunt essentiæ et proprietati ante omne opus intellectus; ergo distinctio est inter ea ante omne opus intellectus. Deceptio enim est in hoc quod arbitrantur prædicationem et compositionem et divisionem vel negationem esse in re extra in actu completo; quod minime verum est. Unde commentator Albertus, in commento super Porphyrium, tractatu tertio, capitulo tertio, quod est de generis divisione, sic ait : « Prædicare (<x), inquit, est idem quod attribuere per notam compositionis. Quando enim unum alteri attribuitur mediante compositione quam significat verbum est, tunc prædicatur; et quando unum ab alio dividitur mediante negatione talis conquisitionis, sicut cum dicitur, homo non est lapis, tunc dividitur ab eo. Et hoc fit intellectu componente vel dividente. In re enim ipsa sine nota

(a) *prædicare* — *prædicare* Pr.

compositionis vel divisionis unum in altero esi vel non esi. Sed intellectus componens vel dividens, hoc sine nota compositionis vel divisionis significare non potest, el nt hoc significet invenit modum compositionis» unius cum alio, vel divisionis unius ab alio, et hoc est prædicare unum ile alio, vel negare unum ab alio. » — Ha» ille. — Pradiclm sententia» concordat commentator A verne super tertio *de 4* nimii, commento 26, dicens : « Prædicare aliquid de aliquo sicut affirmatio et negatio, compositio est per actionem intellectus. » — Hæc ille. — Et sanctus Thomas, in suo tractatu qui inlilulatur *de Esse et Ewentia* (cap. 4), sic ait ; a Prodicalio esi quoddam quod completur per actum intellectus componentis et dividētis, habens fundamentum in re ipsam unitatem (a) eorum quorum unum dealterodicitur. » — Hæc ille.

Dico igitur quod, ante actum intellectus coiix)-nenlis et dividētis, non prodicantur aliqua pnedicata contradictoria, de essentia divina et de persona divina, ita quod talis predicate sit in actu completo ; concedo tamen quod est ibi sicut in fundamento. Et ideo non habetur quod ante intellectus actum, contradictio conveniat eidem in quantum idem, vel quod pro aliquo priori sit ibidem contradictio, pro quo non sit ibidem distinctio.

Ad confirmationem dicitur quod non est simile de essentia el proprietatibus, et de animali respectu suarum differentiarum. Tum, quia diflerēniæ contentē sub animali se hātent sicut perfectum el imperfectum. Tum, quia sunt res absolute. Tum, quia differunt secundum esse; quod patet : quia asinus moritur, remanente homine. Modo impossibile est quod idem realiter sil perfectum ct imperfectum . quia talia dicunt diversas essentias absolutas. Impossibile est etiam unum absolutum esse duo absolute, licet unum absolutum possit esse lres res relativas. Impossibile est etiam idem hatere duo esse absolute, vel idem esse et non ease. Dico tamen quod non sufficienter probaretur aliqua esse distincta secundum rem, per hoc quod affirmatio et negatio unius et ejusdem illis conveniunt, nisi essent talia predicate quæ conveniunt rei, nullo respectu habito ad modum quo res inlelligitur aut significatur, ut superius plenius est deductum.

Ad secundum dicitur quod Anselmus bene probat quod Deus nullo modo est compositus. Nec nos oppositum dicimus. Non enim concedo quod Deus sil compositus realiter, aut formaliter, aut secundum rationem, licet habeat plures rationes : quia nihil componit cum alio secundum suam rationem, sed secundum suum esse, secundum sanctum Thomam, t. Sentent., dist. 8, q. 4, art. 1, ubi vult, in responsione ad secundum, quod ideo attributa nullam in Deo compositionem faciunt, quia sapientia, aut aliud

attributum, secundum suam rationem, non facit compositionem, sed secundum suum esse, proutest insubjecto realiter differens ab illo. Et in responsione ad quartum dicite quod proprietas personalis comparata ad essentiam non differt re ab ipsa, el ideo non facit compositionem cum ea ». Hem, dist. 33, q. 1, articulo primo, dicit quod in relationibus realibus quæ sunt in creaturis, esi aliud esse relationis, et aliud substantial quæ refertur; et ideo dicuntur inesse; el secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum ; quod non convenit in divinis relationibus. In quo articulo vult quod relatio nullam compositionem faciat cum divina essentia : quia non habent aliud esse, nec unum actual alterum, sed hatent idem esso; ideo sunt esse suteistens, quod est purissimus actus. Ex hoc enim aliqua faciunt compositionem, quia unum est in potentia respectu alterius, vel ambo respectu aliqujus actus. Non sic autem est de essentia el relatione quorum quodlibet est esse. Unde patet quod verte Anselmi nullo modo sunt ad propositum, cum ipse loquatur de compositione et dissolutione, quæ in divinis nullo modo sunt, licet sit ibi rationum pluralitas sine compositione, et distinctio sine dissolutione, cujus causa est potissima et delusionis causa multorum illud non considerantium : quia scilicet illa» rationes non sunt subjective in Deo, sed in intellectu nostro, licet Deussit illarum omnium fundamentum, sicut in alia quaestione hujus distinctionis fuit prolixius declaratum. Unde sanctus Thomas, 1^o *Sentent* , dist. 2, q. 1, articulo tertio, ad quintum dicit : « Aliquid dicitur radicari vel fundari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Bationes autem intellectu duplicem firmitatem habent, scilicet firmitatem sui esse, et hanc hātent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; hātent etiam firmitatem suæ veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur; ex eo enim quod res est vel non est, locutio vel opinio veritatem habet vel falsitatem. Bationes ergo attributorum fundantur vel radican- tur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse; quia, ut dictum est, intellectus est earum subjectum. In essentia autem divina sunt quantum ad firmitatem suæ veritatis; et hoc in nullo repugnat divinæ simplicitati. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod rationes diversa» attributorum, vel essentiæ et proprietatum, nullam dicunt in Deo compositionem, cum in eo non sint formaliter. Si tamen Deus dicatur multiplex secundum rationem, quia nullis conceptionibus nostri intellectus correspondet, hoc erit extrinsece, sicut Spiritus sanctus dicitur multiplex el septiformis, non in se, sed extrinsece, propter multiplices ejus effectus. Batio enim potest accipi dupliciter in proposito. Vel pro iplea conceptione quam intellectus per actum suum producit; et isto modo clarum est quod diversa» rationes nullam ponunt in Deo pluralitatem, cum

(a) ipwm ðnt(af< — *ipta tignificanle veritatem Pr.*

pint quædam accidentia intellectus nostri; irnmo Aristotelea vocat eos passiones anima», primo *Perihermenias* (cap. 1), dicens quod voces *sunt siffna passionum animre*, scilicet rationum et conceptuum. Secundo modo accipitur ratio, pro objecto, ut est acceptum ab intellectu, sic quod objectum est ut materiale, et conceptio est ut formale. Ratio etiam sic accepta nullam ponit in Deo pluralitatem: quia rationes illo modo sumptæ, sunt in Deo solum quoad fundamentum; quoad sui vero complementum, sunt in intellectu, et ibi est pluralitas eorum. Sicut si ab uno puncto procedant in circulo multe lineæ versus circumferentiam, illud punctum est in se simplex, nullam in se habens pluralitatem; est tamen pluralitas in lineis procedentibus, ut sunt extra ipsum, non ut sunt in ipso, quia ibi omnes lineæ unum sunt: sunt ibi enim quælibet per suum punctum inchoativum lineæ; idem autem punctum omnes illas lineas inchoat, et principiat. Si ergo illud punctum ut initiat talem lineam, diceretur una ratio, et ut initiat aliam, diceretur alia ratio, tunc apparet quomodo omnes illæ rationes, ut sunt in re, essent idem, licet ut sunt in intellectu, essent multiplices et distinctæ. A simili sit ille punctus: Deus; circumferentia, intellectus noster; lineæ exeuntes a centro et terminate ad circumferentiam, sint conceptus de Deo habili. Si ergo ratio dicatur res divina sub tab conceptu, vel ut fundat conceptum, apparet quomodo diversitas rationum in nullo præjudicat divinæ simplicitati, sicut nec pluralitas linearum unitati puncti; et quomodo sicut ille punctus dicitur multiplex extrinsece, ita Deus dicitur multiplex secundum rationem, vel distinctus secundum rationem, scilicet extrinsece; et quomodo essentia et relatio distinguuntur ratione; vel etiam perfectiones divinæ. Distinguuntur enim extrinsece, quia scilicet una res fundat distinctos conceptus; quæquidem res est essentia et relatio: essentia, ex hoc quod habet unde fundet conceptionem talem; relatio, ex hoc quod habet in se unde fundet aliam; ita quod relatio et essentia ex parte rei idem sunt, sed in intelligi, non idem sunt, quia conceptus qui repræsentant illam rem, ut est relatio, non repræsentant eam ut est essentia vel substantia; et sic tota distinctio est extrinseca. Sicut si dicamus, in prædicto exemplo, centrum distinguere linealiter, quia fundat diversas lineas. Vocemus ergo illud centrum, ut initiat primam lineam, A; ut initiat secundam, B; tunc diceremus quod A et B distinguuntur linealiter, et tamen sunt eadem res. Ita et in proposito: essentia et relatio distinguuntur ratione vel in esse intellectu; et tamen sunt eadem res. Licet exemplum non sit sufficiens ad tantam rem declarandam, tamen exemplum illud æque valet, sive ratio dicatur conceptio ipsa intellectus, sive res ut habens illam conceptionem; et credo quod prima acceptio est de mente sancti Thomæ plus quam secunda; ideo illam teneo. Ratio enim illo modo dicta, est

subjective in intellectu, sed fundamentaliter in re.

Ad tertium principale dicitur sicut ad primum. Dicitur enim quod illud quod tollit actuale contradictionem affirmationis et negationis, hoc est, illud quod facit ne actualis affirmatio et negatio de divinis dicte, contradicant, est simul cum affirmatione et negatione; et utcumque est in actu completo per actum intellectus, scilicet negatio, et oppositio ejus ad affirmationem, et remotio dicte oppositionis; licet utrumque sit fundamentaliter in re, ante actum intellectus, ut dictum est. Et si dicatur quod hoc non valet, quia contradictio est realis oppositio, ergo non est per opus intellectus; dico quod est realiter, quantum ad unum extremum, scilicet positivum, non autem quantum ad utrumque, nisi fundamentaliter.

Ad quartum principale dicitur quod prima et tertia responsio ibidem posite bonæ sunt, non autem secunda.

Et ad primum contra primam responsionem dicitur quod non oportet talem habitudinem aut ordinem esse inter aliqua ubi sunt distincta sola ratione, qualis esset inter ea si realiter distinguerentur, et hoc quoad omnia, nisi quantum ad habitudines quæ consequuntur rationes illorum. Compositio autem non consequitur essentiam et relationem, quantum ad earum rationes, sed quantum ad esse, ut dictum fuit in solutione secundi principalis. Et licet illa maxima forte concederetur a formalibus, qui ponunt talem distinctionem inter essentiam et relationem, quod illa distinctio est formaliter extra intellectum in ipso Deo, non autem a nobis qui nullam distinctionem ponimus extra intellectum inter producta in actu completo.

Ad secundum contra eandem responsionem negatur major. Dico enim quod transitus in identitatem realem tollit omnem compositionem, cum res non componant secundum suas rationes, sed secundum suum actuale exsistere, ubi scilicet est multitudo ipsius esse, sicut cum relatio creata componit cum subjecto; vel cum sunt duo habentia idem esse sed illud habet unum illorum per alterum, sicut cum forma componit cum materia; vel cum sunt multa habentia idem esse quod est primo totius et consequenter partium, sicut cum pars componit cum parte. Ubi autem est unicum esse subsistens, non distinctum ab eo quod est per illud esse, sed est illud esse, nulla potest esse compositio, cum omnia ibi sint actus purus.

Ratio similiter contra tertiam responsionem datam non procedit. Dico enim *pruno* quod persona divina est unum concepibile unica perfecta ratione quam Deus habet. Sed nullus conceptus viatoris potest omnia quæ in persona divina sunt representare. Est ergo unum concepibile et unum formale objectum intellectus in se, sed non viatori; quinimmo quodammodo multiplex objectum, non in se multiplex, sed extrinsece, in quantum non una conceptione via-

toris tota divinæ personæ perfectio capi potest, sed indiget multis conceptionibus. — Dico *secundo* quod ad hoc quod aliquid dicatur unum secundum rationem, non oportet quod omnes ejus formatae rationes per intellectum, et fundatae in re intellecta, habeant unionem ad invicem, sed sufficit quod sit unitas in objecto talis quod idem omnino cuilibet rationum correspondent, licet imperfecte repraesentetur per quamlibet earum, et aliter per unam quam per aliam.

Rationes autem factae contra secundam responsionem bene probant quod nullo modo concedendum est Deum esse compositum, etiam secundum rationem, sic quod aliqua pluralitas sit formaliter et in actu in ipsa divina persona; sed non probant quin Deus posset dici extrinsece multiplex secundum rationem, multiplicitate quæ est in intellectu Deum diversis rationibus concipiente; nec istud nullo modo derogat divinæ simplicitati. Unde sanctus Thomas, 1^a p., q. 13, ari. 4, sic arguit: < Magis est unum quoti est unum re et ratione, quam quod est unum re, et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit multiplex ratione. > Et respondet: < Ad tertium dicendum, inquit, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unile. Et ex hoc contingit quod est unus re, et plures secundum rationem, quia intellectus ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter eum repræsentant. » — Hæc ille. — Et primo *Sentent.*, dist. 2, q. 1, ari. 3, ad 6^a: « Quod dicit Boetius: sola relatio multiplicat Trinitatem, intelligendum est scilicet de pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re, sed ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum quod cum sit una res secundum veritatem respondet diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur ut relatum, sive prout cogitatur ut principium linearum; et hæ rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et sunt in ipso puncto sicut in fundamento veritatis (x) ipsarum conceptionum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus potest dici multiplex, non tamen compositus, secundum rationem, quia illæ rationes non componuntur ad invicem in Deo, nec in intellectu, cum non habeant unionem in intellectu ad invicem, nec in Deo sint subjective.

Et si dicatur quod species dicitur componi ex genere et differentia, quæ conquisitio non est realis, sed secundum rationem, ex hoc quia species habet rationes diversas in intellectu, scilicet generis et differentia; quare ergo non dicetur Deus, vel divina persona composita secundum rationem, ex quo habet diversas rationes in intellectu, scilicet rationem essentiali et rationem relationis; — dico quod non est

simile. Quia omnis ratio secundum rationem ex genere et differentia reducitur ad aliqualem compositionem in re. Sed non sic est in Deo. Unde *inclus* Thomas, *de Veritate*, q. 3, ari. 2, ad 3^{am}, sic dicit: « Pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione, et hæc reducitur ad diversitatem substantia » et accidentis; et similiter homo et animal ratione differunt, et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materię, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica sumitur a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximali unitati et simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo. » — Hæc ille.

Ad quintum principale negatur major. Dico enim quod, dato quod aliqua duo secundum rationes suas dicant meras res, et secundum suas reales non ponant in numerum, nec sit aliqua pluralitas in re, tamen non sequitur quin rationes illorum ponant in numerum et sint multe. Et ad primam probationem illius majoris, quæ ibi fit, et stat sententialiter in hoc quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, sequitur enim: ratio A et ratio B ponunt in numerum; ergo realitas A et reales B ponunt in numerum, vel A et B in suis rationibus non dicunt meras res; — negatur consequentia. Quia est fallacia consequentia, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam earum. Antecedens enim hujus consequentia potest verificari non solum propter illas duas causas positas in consequente, sed propter multas alias, utpote quia nulla istarum rationum dicit rem adæquate circumscribendo eam, ita quod perfecte assimiletur rei, ut sit talis in esse intelligibili et representative qualis est res in se. Iste autem defectus est in omni ratione quam format intellectus de Deo, et ideo formaliter de illo multas rationes licet res sit una.

Ad aliam probationem majoris dicitur quod valet probatio sed falsum supponit, scilicet quod homo in sua significatione vel conceptu non dicat meram rem, sed rem cum aliquo rationis; hoc enim falsum est. Similiter dictum (commentatoris non juvat, quod qualiter sit intelligendum, ostendit sanctus Thomas, decimo *Metaphysicæ* (lect. 3), ubi sic dicit: « Videtur, inquit, Aristoteles esse sibi contrarius; nam primo dicit quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus prædicantur, hic autem dicit quod unum et ens non predicant aliquam naturam aliam de his de quibus dicuntur. — Sciendum est ergo quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo, suppositum in genere substantiæ, quod dicitur prima substantia et hypostasis, cujus est proprie subsistens. Alio modo, quod quid est, quod dicitur etiam natura rei. Secundum igitur opinionem Platonis, cum uni-

versalia essent res subsistentes, non solum significabant substantiam secundo modo, sed etiam primo modo. Aristoteles vero prokivit in septimo, quod universalia non subsistunt; unde sequitur quod universalia non sunt substantiel primo modo, sed tantummodo secundo modo; propter quod dicitur in *Pradicamentis* quod secundo suintantta, quæ sunt genera et species, non significant hoc aliquid, quod est substantia subsistens, sed significant quale quid, id est naturam quamdam in genere suhetanliæ. Sic igitur supra probavit Philosophus, quod unum et ens non significant substantiam, quæ est hoc aliquid, sed oportet quærere aliquid quod sit unum et ens, sicut quærilur aliquid quod sit homo et animal, ut Socrates el Plato. Poetmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum, sicut accidentia; in hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utriusque sit commune non esse hoc aliquid, quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet *primo*, quomodo universalia sint substantiæ, et quomodo non; *secundo*, quomodo homo et animal, et alia communia, non significant aliquod accidens rei sed naturam rei, el per consequens non dicunt rem singularis cum aliquo facto >er intellectum; sed, secundum quod Aristoteles septimo *Metaphysicæ* (t. c. 35), et sanctus Thomas (led. 10) ibidem : < Universaliter dicta, ut homo el equus, significant aliquid compositum ex materia et forma determinatis, non quidem singulariter, sed universaliter, ut homo dicit compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore; sed singulare dicit aliquid compositum ex ultima materia, id est individuali : est enim Socrates aliquid compositum ex hac materia el ex hoc corpore, et similiter est in aliis singularibus. » — Hæc ille. — Videtur autem arguens decipi in hoc quod quandoque Commentator dicit universalia significare intentiones vel res conceptas. Commentator enim loquitur de ratione vel nomine universalis in quantum hujusmodi, et non de illo rui attribuitur ratio universalitatis; Utpote hoc quod dico, species, significat intentionem, el similiter hoc quod dico, genus; sed ly homo, el ly animal, cui intellectus attribuit intentionem speciei vel generis, non dicit aliquid per intellectum facium vel operationem intellectus consequens secundum naturam extra intellectum. Item, l p., q. 30, art. 4 : α Nomina, inquit, generum et specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandas naturas eomnmâes, non autem intentiones naturarum communium qua significantur his nominibus, genus, species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit |k t se subsistens, distinctum ab aliis. Sed in nomine singulari-

ter designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis, hæc caro et hoc os. >

Ad sextum principale patet [ær idem, negando majorem. Ad prolotionem, dico quod est fallacia consequentis; quia antecedens plures causas veritatis habet quam exprimantur in consequente. Istud siquidem antecedens : A est mera res et non ponit in numerum cum **BCD** vere realiter distinctis et ponentibus in numerum ad invicem, nec cum omnibus simul, istud, inquam, antecedens potest verificari ex ista causa, quia scilicet A habet ad **BCD** habitudinem communis ad proprium, el communicabit ad incommunicabile. Et non oportet quod assignetur ista causa quam exprimit arguens in consequente, quia scilicet non habet propriam unitatem in esse rationis, el concipi, **BCD** non conceptis. Et hoc quia illa conceptio qua concipitur, non repræsentabit rem adaequate; repræsentabit enim eam ut est tale quid, puta divina essentia, non autem ut ipsa est paternitas vel sapientia. Et ideo ex imperfectione illarum rationum consurgit quod illæ sunt plures. Res autem erit una, licet illæ rationes dicant meram rem solum. Et si dicit arguens quod si A habet propriam unitatem, igitur A cum **BCD** erunt quatuor, dico quod in esse rationis vel secundum rationem sunt quatuor, sed non sunt qualuor secundum rem. Non enim oportet quod si aliqua sunt quæ non ponunt in numerum secundum rem. el quodlibet dicit meram rem, nec est nugatio addendo unum alteri, quod talia sint indistinguibilia secundum rationem; nec oportet quod si fundent omnino eamdem unitatem secundum rem, quod sint unum (s) secundum rationem; immo essent plura secundum rationem. Intellectus enim poterit habere de tali re diversas rationes: tum propter inadæquationem cujuslibet rationis ad illam rem; tum per omnimodam perfectionem rei, ex qua venit quod [ærfeciones alibi dispersa? et multiplices, sunt in tali re simpliciter et unite, el quod res illa potest diversis perfectionum similitudinibus in intellectu existentibus respondere tamquam suis inadæquatis similitudinibus. Et ideo, cum relatio el essentia qua in creaturis realiter differunt, in Deo sint idem secundum rem, illa res summe simplex potest concipi ut esse verum, non concipiendo pro tunc relationem, et econtra; et relatio in Deo correspondent conceptui, cui non corresponde! essentia, et econtra.

Ad septimum principale negatur minor. Dico enim quod conceptus essentia» addit ad conceptum relationis, et econtra. Sic quod qui præintellexit essentiam solum, et post intelligit relationem, aliquid intelligit quod prius non intelligebat, et sic addit, non quidem aliquid realiter distinctum a primo intellecto, sed illo modo quo ratio substantia? dicitur addere ad rationem entis, quia scilicet secun-

dus conceptus aliquid explicat quod non explicabatur per primum. Similiter ratio relationis addit ad rationem essentiae, quia explicat illud quod non explicabatur per rationem essentiae. Et licet explicatum primo, et explicatum secundo, sint idem extra intellectum, non tamen in acie cogitantis, ubi prius erat essentia per suam similitudinem ut objectum, non autem relatio illo modo erat ibi. Etenim talis est additio quod, licet primus conceptus dicat totam rem, et secundus eandem, tamen neuter perfecte eam explicat. Et ideo, quia secundus aliter dicit et explicat eam quam primus, et quilibet est similitudo rei (a), et tamen illae similitudines sunt dissimiliter eam repraesentantes ac si repraesentarent diversas res, ideo (6) unus conceptus dicitur ad alium addere, quia secundus sic dissimiliter (γ) repraesentat a primo, ac si primus et secundus diversa repraesentarent. Et sic patet quod non sequitur, si secundus conceptus addit rem ad primum, quod in illa re sint duo ponentia in numerum secundum esse reale, sed solum in intellectu, et in esse objectivo; non enim addit aliam rem, sed eandem aliter objicit quam primus; et hoc voco addere. Istud autem contingit in Deo, quia nulla istarum rationum rem intellectam adaequat per omnia assimilando illi.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

UTRUM UNITAS DEI EX CREATURIS DEMONSTRATIVE
CONCLUDI POSSIT

irca tertiam distinctionem primo quaeritur : An unitas Dei possit ex creaturis demonstrative concludi.

B Et arguitur quod sic. Nam dicit Apostolus *ad Romanos* (cap. 1, v. 20) : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Sed hoc non esset nisi per ea quæ facta sunt posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet de aliquo intelligi est an sit.

Sed in oppositum arguitur sic. Ea quæ sunt fidei non sunt demonstrabilia. Sed unum Deum esse est articulus fidei. Igitur.

In hac quæstione erit unus articulus in quo taliter procedetur, quod primo ponam rationes sancti Tho- (*)

(*) *et quilibet est similitudo rei — quod qualibet res similitudo rei et Pr.*

(β) *ideo.* — in *Deo* Pr.

(γ) *quia tunc dissimiliter.* — quia tamen dissimiliter Pr.

mce quibus probat unum Deum esse, prima parte, et primo *Contra Gentiles*. Secundo, recitata ratione. ponam impugnationes Aureoli contra illam. Et tertio replicabitur contra responsionem.

Prima igitur ratio sancti Thomæ, in prima parte, quæstione secunda, articulo tertio, talis est.

« In istis sensibilibus invenimus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic e>sel prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinalis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod >alet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Ergo etc. »

Item, secundo, sic: < Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu : movere enim nihil est aliud quam educere aliquid de potentia in actum ; de potentia autem non potest aliquid educi in actum, nisi per aliquod ens actu; sicut ignis calidus in actu facit lignum, quod est calidum in potentia, esse calidum in actu, et per hoc movet et alterat ipsum. Non est autem possibile quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod idem eodem motu sit movens et motum secundum idem, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movetur nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. » — Hæc ille.

Ad ista argumenta dicit Aureolus (q. 1, art. 4) in praesenti distinctione, quod sunt inefficacia. Praesertim dicit ad primum quod illa ratio non ducit nisi ad corpus sternum, sicut Commentator ait *primo Coeli et Mundi*, comment. 22. Ait enim quod « via loquutum in lege nostra ad probandum Deum esse

non ducit nisi in corpus æternum»; unde dicendum est quod in efficientibus est status, secundum philosophantes. Est enim dare primum efficiens et primum alterans; et illud est corpus coeleste. Et est dare primum movens elicitive; et illud est primus motor conjunctus, sive anima primi cœli. Et est dare primum movens per modum finis; et illud est primum principium, de quo aliquid concipit motor orbis stellati, et alius motor orbis Saturni, et sic de aliis, ut dicit Commentator 12. *Metaphysicæ*, comment. 44. — Hæc Aureolus in forma.

Sed quod ista responsio non sufficiat, arguitur sic. Nani, secundum Aureolum, saltem ratio sancti Thomæ concludit quod est dare primum efficiens. Tunc arguitur sic: aut tale quid primum efficiens est causa effectiva omnium aliorum, ita quod nihil sit quod non sit effectum ab eo; aut aliquid est quod non est effectum ab illo primo efficiente. Si primum, habetur propositum, quod est una causa omnium aliorum quorumcumque effectiva, quam dicimus Deum. Si secundum, ergo sunt duo entia non effecta, scilicet ipsum primum efficiens quod a nullo efficitur; et illud aliud quod ponitur non est effectum ab illo primo efficiente: quia si non est effectum ab eo, non potest effici ab aliquo secundorum efficientium, quia illa non agunt nisi mota a primo et in virtute ejus; et sic a nullo erit effectum. Sed istud esse falsum probatur demonstrative, scilicet quod impossibile sit esse duo non effecta, et hoc per rationes sancti Thomæ, secundo *Contra Gentile* cap. 15, sic: « Omne quod convenit alicui non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet (a), primum et immediatum est; unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo prædicatur secundum quod ipsum, non excedit ipsum; sicut habere tres angulos duobus rectis equales non excedit triangulum qui prædicatur eidem convertibiliter. Si igitur aliquid duobus conveniat, non utrique convenit secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquid unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum utrumque calidum dicatur; vel quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis accensis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alterius causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne aliud quod quocum-

que modo est. Est autem aliquid cui nihil est essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non prædicatur univoce, nihilominus sequitur dicta conclusio; non enim de multis æquivoce dicitur, sed analogice. — Hæc ille in forma.

Consimilem rationem ponit *de Potentia Dei*, q. 3, art. 5, sic dicens: « Oportet, si aliquid unum invenitur in pluribus, quod ab aliqua una causa in illi causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est distinguatur ab alio, et diversitas causarum diversos effectus inducat. Cum igitur esse invenitur in omnibus rebus, quæ (s), secundum illud quod sunt, ad invicem distinguuntur, oportet quod in eis, non ex seipsis, sed ex aliqua causa esse tribuatur. Et ista videtur esse ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. — Hæc ille.

Ex quibus patet quod impossibile est esse aliqua duo non effecta, præcipue diversarum rationum, sicut ponunt illi philosophi quorum est dicta solutio ab Aureolo recitata. Si autem dicerent quod illa duo essent ejusdem rationis, dicerent contra Philosophum, qui vult, 12. *Metaphysicæ* (l. c. 49), quod primum principium non potest multiplicari, quia non habet materiam. Et præter hoc sunt multe rationes contra hoc. Non enim posset fingi quot essent in illa specie; quia cum quodlibet eorum esset necesse esse, et in talibus non differt esse et posse esse, tot essent talia quot possent esse. — Et sic patet quod data responsio est contra philosophiam, non solum contra fidem et veritatem.

Forte posset aliter dici ad principalem rationem, quod scilicet non est inconveniens quod sit processus in infinitum in causis efficientibus et mobilibus, et quod nulla earum est prima. Et ad probationem ibidem factam diceretur quod sicut in partibus proportionalibus continui, isto modo signatis quod scilicet secunda medietas continui sit ultima pars proportionalis, et secunda medietas primæ medietatis sit secunda pars proportionalis, et secunda medietas residuæ procedentis sit tertia pars proportionalis, et sic, sive statur, in illis, inquam, partibus proportionalibus sit ultimam signare, non tamen primam simpliciter; ita in causis efficientibus et mobilibus est ultima, non autem aliqua simpliciter prima; et tamen in eis est ordo. — Dicitur quod instantia nulla est, quia in ordine partium proportionalium procedens non est causa posterioris. Secus est in ordine causarum dicto modo ordinarum. Nec in ordine illarum partium posterior dependet a prima essentialiter. Ideo instantia non valet. Et si dicatur quod ista propositio « In causis essentialiter ordinatis primum est causa

(3) quod causam non habet. — quod instantiæ tantum habet tantum Pr.

(s) statur. — quod Pr

medii etc. >, isti non habet evidentiam a ponente infinitatem causarum ; immo ille diceret quod sic arguens petit principium ; diceret enim quod licet in tali ordine prius sit causa posterioris, non tamen primum est causa medii, quin ibi nullum est primum. Sed hoc non valet. Quin, accepta tota multitudine causarum moventium præler illam quæ est proxima effectui, quaeritur : aut tota ista multitudo est movens et mola, aut aliqua pars ejus est movens, et non mota. Si secundum, igitur est ibi dare primam causam moventem quæ movet alias, et non movetur ab alia, quia omnes illæ causæ sunt ad invicem ordinate, illa quod posterior movetur a priore. Si detur primum, arguitur sic: tota ista multitudo est movens mota; igitur (a) se habet in ratione unius moventis moti (6); igitur aliquid extra istam multitudinem movet illam, et a nullo movetur. El sic habetur propositum. — Nec valet si dicatur quod tota multitudo numerorum excedentium el'excessorum est excessa, el tamen a nullo est excessa, quia nec a numero finito, nec ab infinito. Hoc non valet. Quia illa totalis multitudo numerorum excessorum el excedentium non ex hoc habet quod excedat quia exceditur; sed totalis multitudo causarum moventium el motarum non aliunde movet nisi quia movetur; unde, remoto movente illarum, removetur aliquid moveri ab illa. Non sic in numeris, quia non ex hoc illa multitudo excedit quia exceditur; ideo non oportet quod sit aliquo excessa. Et si dicatur : quin non plus apparet evidens quod omnis multitudo movens mola ab aliquo movetur, «piam quod omnis multitudo excedens excessa ab aliquo excedatur; dicitur quod non est simile. Quia omnis multitudo movens, quanlacumque sit, ex quo movet, oportet quod sit in actu, el similiter ex quo movetur, est in actu aliquid; sed non oportet quod sit dare in actu totam multitudinem numerorum excessorum, quia illi sunt in potentia pro majori parte, el nullo modo in actu. Illud nutem quod est in actu secundum se totum potest accipi ut unum ; non autem illud quod est in potentia, Mecque finaliter dico quod non oportet totam multitudinem numerorum, quorum quilibet est excessus, esse excessam; sed oportet totam multitudinem mobilium quæ movent ab aliquo moveri; et praesertim quia diversa, in quantum hujusmodi, non conveniunt in aliquem ordinem ; sed oportet hoc esse ab aliquo uno quod per se intendit illum ordinem. Igitur, in ordine moventium et motorum dicto modo ordinatorum, oportet deveniri ad aliquid quod non movetur, el est causa illius ordinis; et hoc est Deus. — Item, quandocumque nulla agentia movent mota, ex hoc quod mota, totalis multitudo eorum est quid >otentiale ad sic movendum ; quia hoc patet in quacum-

que multitudine finita, nec hoc potest negari nisi proterviendo in multitudine infinita. Sed omne potentiale ad hoc quod exeat in actum indiget aliquo ente actu quod illud reducat in actum. — Item, ante omne potentiate est aliquid actuale, cum actus simpliciter procedat, 9. *Metaphysics* (t. c. 14). Sed tota illa multitudo est quid potentiate, cum movetur. Ergo est aliquis actus immobilis illa procedens.

Secunda ratio sancti Thomæ ad probandum unum Deum esse, talis est (1. p., q. 2, ari. 3) : < In rebus inveniuntur diversi gradus. Invenitur enim aliquid magis bonum, el aliquid minus bonum, verum, nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis el minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale : sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, el optimum, et nobilissimum, el per consequens maxime ens ; nam quæ sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur secundo *Metaphysics* (t. c. 4). Quod autem dicitur maximum in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ul in eodem libro dicitur. Est ergo (x) aliquid quod est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis rebus omnibus; el hoc dici mus Deum. » — Ille ille.

Ad hanc rationem dicit Aureolus (1. *Sentent.*, disl. 3, q. 1, ari. 4), quod non est nullum efficax. Nam albedo est mensura colorum, et maximum in illo genere, el colores sunt magis et minus nobiles [x] accessum ad albedinem ; nec tamen eos effective producit. Unde non est universaliter verum mensuram esse causam mensuratorum. — Hæc ille.

Sed quod ista responsio argumentum non infringat, nec instantia quam fert adversus maximam Philosophi, patet. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 4 : « Accidentia non sunt entia, nisi per relationem ad substantiam, quæ est primum ens; el ideo non oportet quod efficiantur vel mensurentur aliquo primo quod est accidens, sed aliquo primo quod est substantia, b Et hoc, loquendo de mensura prima, el quoad entialem; licet in mensuratur aliqua mensura proxima sui generis, scilicet albedine, quæ est maxima in genere colorum, quia superabundat aliis quantum ad lucem, quæ est formale in compositione coloris; el secundum hoc est mensura aliorum colorum, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2. art. 4 ad 4 m. Dicit enim ibidem « quod albedo non est mensura colorum quoad materiale, scilicet (C) quoad terminationem diaplani. Unde in specie albedinis non invenitur totum quod in aliis coloribus invenitur. Unde alii colores non sunt in albedine sicut in causa b. — Ipse ille, aliquibus additis.

Aristoteles (2. *Metaphys.*, I c. 4) etiam ponens

(a) *niotmi ηἰβία. igitur — nrvem Motor igitur Pr*
(<) *ultra. — Ad. Pr*

(a) *ergo. — enim. Pr.*
(C) *scilicet — ted Pr.*

predictam maximam, loquebatur de principiis ultimis, scilicet de motoribus coelorum, qui sunt omnibus causa in esse et veritate, secundum quod exponit Commentator in secundo *Melaphysicorum*, commento quarto. Non valet igitur instantia de accidentibus, (piorum nullum est mensura prima, nec primum principium alicujus. Quomodo autem intelliguntur dicta maxima Philosophi, ostendit sanctus Thomas, super eodem secundo *Melaphysicorum* tractatu 2), dicens « Unumquodque inter alia dicitur maximum, ex quo causatur in aliis aliquid univoce prout dicitur de eis, sicut ignis est causa caloris in elementis («); unde cum calor dicatur univoce de igne, et de elementis compositis, sequitur quod ignis sit antiquissimum. Eadem autem Aristoteles mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causæ secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius cause: sicut sui est causa caloris in istis inferioribus; nec tamen corpora inferiora possunt recipere impressionem solis aut aliorum corporum celestium secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia; et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum, sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum. Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia (C) illud quod est causa veritatis est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud quod est posterioribus causa vel sint veri, sit verissimum. » — Hec ille.

Ex quo patet quod mens Philosophi est quod omnia quæ communicant in aliqua ratione generis reducuntur ad aliquod principium, quod summe participat rationem illius generis, vel aliquid perfectius ratione illius generis: sicut omnia calida ad aliquid calidissimum, vel perfectius quam si esset calidissimum; et omnia colorata ad aliquid coloratissimum vel perfectius quam coloratissimum: et sic de ceteris. Et constat quod loquebatur « de principio effectivo, et non de fine, sicut patet in suo exemplo posito de igne in speculo calefactibilem.

Tertia ratio sancti Thomæ talis est, ubi superius, scilicet prima parte, et *de Veritate* (y), q. 5, art. 2. « Videmus, inquit, quod alia quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, non habent propter finem; quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur illud quod est optimum. Ex quo patet quod non casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem non intendunt finem, nisi directi ab aliquo cognoscere et intelligente, sicut sagitta a sagittatore. Ergo est aliquis

intellectus « quo omnes res naturales ordinantur ad unum; et hunc dicimus Deum. »

Ad Immanuel rationem « licet Aureo » (1 Seillent « list. J, I, art. 4) quod non demonstrat Dicere-tui enim « quod omnia diriguntur in finem et inclinantur << formis suis et (a) propriis naturalibus. » et indigent aliquo extrinseco imprimente istam inclinationem; et ideo non prolaretur ex hoc vel per hoc, aliqui extrinsecus intellectus omnia produ-cens. Et ei dicatur quod tunc ordo universi erit a casu. dicendum quod non; immo erit per se, cum oriatur ex quidditatibus rerum. — Hec ille

Sed ista responsio nulla erit, ut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 5, art. 2, ubi improbat illud quod ponit ista responsio, scilicet quod omnia procedant ex necessitate causarum procedentium, scilicet agentis vel materiæ, et consequenter ex necessitate forma? quam agens imprimit. Arguit enim sic: < Causa materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt causa essendi ipsi effectui; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens, et in seipso vel possit permanere, et in aliis vel opituletur (i). Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum est de se, habet dissolvere; dissolutio autem non est bona et conveniens nisi usque ad certum terminum et modum; unde si non poneremus aliam causam prater calorem et huiusmodi agentiam naturam, non possemus assignare causam quare res convenienter fiunt et bene. Omne autem quod non habet determinatam causam a casu accidit. Unde oportet, secundum predictam positionem, ut omnes convenientia et utilitates quæ inveniuntur in rebus essent casuales. » — Hec ille, in forma. — Ex quibus patet quod natura rei non cognoscentis non sufficit ad hoc quod rerum operationes sint convenientes ipsis naturis rerum, et, cum hoc, sint utiles et bonæ, ac convenientes aliis, nunc isto modo, nunc illo, nunc secundum istam actionem, nunc secundum aliam. Istas verumtamen utilitates videmus semper, aut in majori parte accidere in operibus nature. Unde oportet quod preexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum vel tendat ad determinatum finem. Unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projicientis, ita etiam omne opus nature dicitur a philosophis opus intelligentis, ut dicit sanctus Thomas ibidem. Eundem nihilominus responsionem improbat aliter, tertio *Contra Gentiles* scilicet probando quod natura rerum et quidditas non sufficit ad hoc ut res determinatos fines intendunt. Et idem probat *de Veritate* ubi supra. Arguit ergo sic. Ea quæ secundum suam naturam sunt distincta, in unum ordinem non con-

(i) *elementatit*. — *elementi*» Pr.

(C) *quia*. — Omne Pr.

(y) *de Veritate*. — *de Potentia* L) Pr

() *et*. — in Pr.

() *et in alio ut opituletur*. — *et ut alio opituletur* Pr

veniunt, nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res contrarias et distinctas naturas habentes; quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quædam operationes quorundam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur vel illis cooperantur. Oportet ergo quod unus sit (s) universorum gubernator et rector.

inde virtute majoris hujus argumenti philosophi posuerunt animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Ex quibus patet quod nullus philosophus daret responsionem quam iste fingit.

Quarta ratio sancti Thornæ, talis est 1 p., q. 2, ari. 3) : « Invenimus, inquit, in rebus quædam quæ sunt possible esse et non esse (6). Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper (y) esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset (o); quia quod nihil est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non igitur omnia entia sunt possible; sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium, vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam suæ necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; et hoc dicimus Deum. » — Hæc ille, in forma.

Ad hanc rationem dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4), quod philosophi negarent quod necessaria haberent causam suæ necessitatis efficientem vel conservantem, quamvis concederent quod haberent causam finalem et exemplarem (<); propter quod illa ratio non demonstraret eis unum efficiens. — Hæc Aureolus.

Sed ista responsio non valet. Praedictum enim est superius, per rationes sancti Thornæ, quod impossibile est aliquid esse, quod non sit a Deo, sicut ab efficiente primo; quod etiam et nunc probatur per rationes ejusdem, *de Potentia Dei*, q. 3, ari. 5: « Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum (η), oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori

vel propinquiori ad unum: si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non (a) perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est principium caloris omnibus calidis. Est autem ponere unum ens quod est perfectissimum et verissimum ens; quod ex hoc probatur, quia est aliquid (5) movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet igitur quod omnia illa minus perfecta ab ipso esse recipiant. Ethæcest probatio Philosophi, 2. *Metaphysics* (l. c. 4). Item. Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam in illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis habent calorem. Est autem ponere aliquid ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur» quia oportet esse aliquid primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab illo uno ente omnia alia sint, quæcunque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod impossibile est et contra veram philosophiam, esse aliqua necessaria nulla, quorum unum non sit productum ab alio, nec econtra, sicut iste fingit dicere philosophos de coelis et eorum motoribus quorum nullum dependet a primo ente nisi in genere causas finalis.

Quod iterum probatur esse contra philosophiam; scilicet, quod aliqua necessaria habeant causam finalem et non efficientem, ut puta quod primum sit finis et non efficiens. Arguitur igitur sic. Secundum philosophos et veritatem, primum movens et agens est ultimus finis. Ergo solutio illa nulla est, a quocumque detur. Tenet consequentia; quia, secundum hoc, ille ultimus finis non solum movet motione per modum finis, sed motione efficientis. Assumptum probat sic sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 1, sic: « Appetibile movet appetitum. Primum autem movens oportet esse omnino non motum. Ergo necesse est quod primum et universale agens sit ipsum primum et universale appetibile, id est primum et universale bonum quod omnia operantur propter appetitum sui ipsius. » — Hæc ille. — Et primo *Contra Gentiles*, cap. 75, probat idem assumptum. Et similiter prima parte, q. 44, art. 4, sic: « Omne agens agit propter finem; aliter ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et patientis intendit recipere. Sunt autem quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et in his contingit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est tantum agens,

(e) unui fit — *tit unu*» Pr.

ib] ewe. — Üm. Pr.

fl) «rmp. — Om. Pr.

(β) *etiam nunc nihil enet. — tunc nihil enet modo* Pr.

(c) adeptarum. — *extra rem* Pr.

G) towaiitiir — Om. Pr

(c.) participatum. — *perficitur* Pr.

() non. — non *enet ratio* Pr.

() *aliquod.* — *aliquid* Pr.

non convenit agere propter acquisitionem alieujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis ultimus omnium rerum. > — Hæc ille.— Ex quibus patet quod illa ratio habet idem medium quod aliæ, scilicet quod quia est primum agens, ideo nihil recipit, ac per hoc exterior finis eum non movet; quod tamen oporteret si ageret propter alium finem : tunc enim recijeretur ab eo cognitionem, vel delectationem, vel perfectionem, sicut ab objecto saltem ; quod primo agenti nullo modo convenit. Sic ergo patet quod contra rationem est ponere quod ultimus finis non sit primum agens et motum executive causans.

Quod etiam ista responsio numquam fuerit de mente Aristotelis aut Commentatoris, scilicet nullum nec primum habere causam productivam in esse vel conservativam, patet. Nam 5. *Metaphysics* (t.c.G), cap. *de Necessario*, tam Philosophus quam Commentator (commento 6) dicunt quod aliquod est necessarium quod habet causam; licet Commentator dicat ibidem necessarium secundo modo non esse ita proprie necessarium sicut illud quod est primo modo necessarium, et velit similiter nullum necessarium habere causam generantem. Quod autem loquatur de causa effectiva, patet; nam ibi distinguit necessarium in necessarium per se, quod non habet causam dantem illi necessitatem, et in necessarium quod habet causam dantem illi necessitatem ; dare autem dicit causam agentem, non finalem. Item, 8. *Physicorum*, particula 15, dicit Philosophus quod Democritus non bene dicit in hoc quod nullius necessarii oportet quærere causam. *Hoc*, inquit Philosophus, *judicium in quibusdam rebus non est verum. Triangulus enim semper habet tres angulos æquales duobus rectis; sed tamen est quedam perpetuitatis hujus altera causa (a); principia vero non habent aliquas causas, et sunt æterna.* — Hæc Philosophus, ubi Commentator : a Sermo Democriti et sequentium ejus, quod res necessaria? non dicuntur habere causas, est verus in quibusdam rebus, et falsus in quibusdam. Triangulum enim habere tres angulos æquales duobus rectis est necessarium ; et tamen habet causam. » — Haec Commentator. Et post : « Et intendebat Aristoteles declarare quod multa necessaria habent causas, » — Hæc ille. — Constat autem principia respectu conclusionis non habere rationem causa? finalis. Ergo falsum est quod secundum Aristotelem nullum necessarium habeat causam nisi finalem. Item, quod prima substantia et primum ens non solum sit finis omnium, sed etiam effectiva et dans esse omnibus, secundum mentem

(a) *Ed tamen est quedam perpetuitati hujus altera causa. — sed principium est ad hanc rem æternam* Pr.

Philosophi et Commentatoris, patet. Nam Averroës, 10. *Metaphysics*, commento 7, sic dicit : « Omne quod est principium esse est principium numen, et quod est principium numeri est principium essendi; idem enim contingit ex hoc in omnibus. Et cum hoc ita sit, sicut apparet per inductionem, manifestum est quod unum in quolibet genere est aliqua natura simpliciter, quæ quia est principium esse diorum ejusdem generis, est principium numeri eorum. Et intendit quod cum huic junctum fuerit quod declaratum est in *Physicis*, hoc est primum motorem æternum et absolutum ab omni materia, et declaraverit post quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed Unquam forma et finis, declarabitur quod illud est unum, de quo fuit declaratum hoc quod est principium substantial, sicut est declaratum quod est actus ultimus cui non admiscetur potentia. > — Hæc ille. Item, quod secundum mentem eorum, primum agens et ultimus finis sint idem, patet. Nam Commentator 12. *Metaphysicæ*, commento 36, sic ait : < Dictum est in 8. *Physicorum* quod movens corpora cœlestia in nulla existit materia, et quod est forma abstracta; quapropter movens hoc est intellectus, quia agit motum, et est motus finis. Hæc autem differunt in nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens, et quod movet nos secundum quod est finis; et habet duplex esse, scilicet in anima et extra animam. Quod autem est in anima est agens motum ; secundum vero quod extra animam est movens secundum finem. Verbi gratia : quando balneum habet duplicem finem, in anima et extra animam; et propter illam formam quæ est in anima, desideramus illam formam quæ est extra animam. Igitur forma balnei, in quantum est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis motus. Si igitur forma balnei non esset in materia, tunc moveret secundum agens et secundum finem, sine aliqua motionem contingente; et sic intelligendum est de moventibus corpora cœlestia. Secundum igitur quod intellecta ista sunt forma? eorum, sunt moventia secundum agens; secundum autem quod sunt eorum fines, moventur ab illis secundum desiderium. > — Hæc ille. Item, commento 41, dicit quod primum motor habet potentiam infinitam, et est causa permanentia? cœli. Item, commento 44, dicit Commentator: « Quod autem moderni dicunt substantiam primam esse priorem motore et finem, falsum est. Quælibet enim substantia istarum est principium substantiæ sensibilis, secundum motorem et secundum finem ; et ideo dicit Aristoteles quod si aliqua? substantia? essent non moventes, essent otiosa?. Quod autem movit eos ad hoc dicendum, est ratio quæ potest dissolvi a quolibet exercitato in hac scientia. Dicunt enim quod apparet ex istis intelligentiis, quod quedam earum consequitur sicut causatum causam ; prima autem

substantia debet esse una et simplex in fine; ai) uno autem el simplici non provenit nisi unum; et a motore primi cœli provenit anima primi rœli el motor orbis consequentis; necesse est igilur ut sit non simplex; habet ergo causam priorem. Iste autem sermo esi imaginabilis. Non enim est illic proventus, neque consecutio, neque actio, ita ut dicamit» quod una actio tantum consequitur linum agentem; tantum enim est illic causa et causatum, secundum quod dicimus quod intellectum est causa intelligentis. Et cum ita sit, non est impossibile ut illud quod esi j>er se intelligente, sit causa plurium entium, secundum quod ex eo intelliguntur multi modi. Illud igitur quod intelligil molor Jovis de primo motore, et est causa in anima cœli, aliud est ab eo quod intelligil ex eo molor orbis Saturni ; el similiter de unoquoque eorum est, intelligendo causam propriam. Et secundum hoc omnes motus eorum idem intendunt, scilicet ordinem totius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus quem vocat primam substantiam non solum est finis substantial sensibilis, immo est causa movens, et quodlibet sic simplex, cum ab eo proceilunt multa, secundum quod multa intelligil, vel essentiam suam multipliciter intelligil. non solum ipse, immo aliæ substanliæ separate. Sciendum etiam quod cum dicit Commentator quod inter primam causam et alias intelligentes non est causa el causatum, nec actio, nec consecutio etc., non intendit negare Deum effēt live producere alias intelligentias; sed solum intendit quod Deus ipse non producit eas per actionem quæ est extractio alicujus de potentia in actum, sed solum per actum intellectus et voluntatis, quæ est actio immanens agenti, non transiens in passum extrinsecum. Et hoc est verum. Item, 2. .Wdap/n/sicæ, commento 4, sic ait. *a* Oportet ut maxime verum sit illud quod est causa maxime veritatis in quolibet genere entium, et magis dignum in esse el veritate quam illa quorum est causa in illo genere. Et manifestum est quod si hæc esi prima causa omnium entium, ut declaratum est in scientia naturalium, quod illa causa est magis digna in esse et veritate quam omnia entia; omnia enim entia non acquirunt esae et veritatem nisi ab ista causa. Est igitur tantum ens el unum per 80 et verum |>er ee, et omnia entia et vera per esse el veritatem ejus. > — Hæc ille in forma. Et patet quod non loquēilur de causa finali. Tum quia de illa causa nulla mentio iit in 8. Phj/aicorum, sed solum de efficiente, ubi dicit Commentator esse declaraturi! primam causam esse causam omnium aliorum. Tum quia si loqueretur de line, non diceret quod alia acquirunt esse a prima causa, sed potius propter primam causam ; non enim dicimus : diligo Petrum a generalissimo, 84 propter generalissimum. Hanc etiam intentionem habuisse Commentator manifeste pandit in tractatu *de SubstantiU' orbis*, ubi sic dicit 2. capit. : < El debes scire quod istud corpus cceleste non indiget virtute

movente in loco semper tantum, sed virtute largiente in se, el in sua virtute, et in sua substantia (*i*) permanentiam ætenuim ; quoniam etsi sil simplex el non habens in so potentiam ad corruptionem, tamen est finite actionis necessario, quia est linitarum dimensionum et determinatarum a superlicieconlinente ipsum. El omne tale, cum intellectus posuerit ipsum esse per se, absque eo quod aliquid largiatur ipsi permanentem et æternitatem, necesse erit ut ita sil de finilate suæ p̄manentia sicut est «le (Initate suæ actionis. Et ideo necesse est in intellectu potentiam esse huic largientem perinanenliam adernam, quemadmodum largitur ipsi mutum proprium ætemum. El non hoc tantum; sed necesse est hoc esse virtutem quæ largitur ei motum proprium, sive actionem quæ est ætemitas, inter oeteros motus, scilicet motum localem in circuitu, el figuram propriam isli motui, scilicet sphaericam, el mensuram propriam unicuique istorum corporum, et convenientiam inter ea ad invicem in ordine el quantitate, ilaquod ex omnibus perficiatur unus actus, scilicet totus mundus. Nulla enim est differentia inter virtutis æctiva indigentiam in corpore, el in omni corpore simplici, aut in uno composito ex simplicibus hujusmodi; et indifferenter, sive illud corpus fuerit generatum, sive non genendum. Unde videmus cadum habere unam virtutem non tantum moventem omnia, sed agentem et conservantem omnia, sicut est dispositio in corpore hominis et in corpore facto propter finem proprium ; linis enim significat agens significatione necessaria, sicut motum significat movens ; sed in genere agentium quoddam esi agens prius tempore acto, et omne quod fit in sphæra istius mundi est istius agentis et istius acti; el quoddam est naturaliter prius, ut sicut est dispositio temporis cum orbe, el agentis cum orte, scilicet facientis ipsum in dispositionibus necessariis in inveniando finem propter quem fuit. Et cum hoc ignoraverunt quidam esse de opinione Aristotelis, dixerunt ipsuin non dicere causam agentem totum, sed causam moventem. Et illud fuit valdeabsurdum ; et non est dubium in hoc quod agens ipsum est movens ipsum. Quod enim movet ipsum motu proprio illi, est illud quod largiturei primo dispositiones per quas motum proprium acquirit. Et ista est virtus illa (pam laudat Aristoteles in multis locis in lib. *de Cteloel Mundu*;vA indicat i|>samesse nobiliorem coelo el alliorein. » — Hæc Guninentator, in forma. Et cap. 4, dicit : « Declaratum est ex istis omnibus quoddatorcpiitinationis motus est dator motus cœli; et si ipee non eseet, destrueretur motus; el si motus, et cœlum; iodum enim est propter motum suum; si motus cœli destrueretur, destrueretur motus entium inferiorum, et sic mundus. Ex quo verilicatur quod dator continuationis motus est dator

⁹a) »l in tua iibttanha. — et in luatn lubilanttam Pr.

esse aliis entibus, a — Hæc Commentator. — Ex quibus omnibus patet manifeste quod, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, primum principium est causa, non solum per modum finis, immo per modum moventis et agentis et largientis esse omnibus aliis entibus; et per consequens responsio data ad rationem sancti Thomæ, non processit de consilio et assensu Aristotelis et Commentatoris.

Verum tamen contra dictam rationem et replicam factam contra responsionem instat arguens (Aureolus, 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4), dicens illam maximam qua dicitur quod omne ens per participationem est effective ab ente per essentiam, non videri habere omnimodam veritatem. Nam ignis per suam essentiam determinat sibi calorem; nec tamen ubicumque participatur calor, ibi est per actionem ignis, nam sol et stelle generant calorem in medio. — *Item* addit quod alia propositio est facta, in qua dicitur quod sit aliquid quod non habeat esse in se suam essentiam. Hoc, inquit, non est verum; quia immo omne ens est per suam essentiam; quia essentia sua est ei ratio essendi. Participatio autem non est aliud nisi quod omnia entia sunt quædam particulares entitates, prater primum quod est tota entitas subsistens. Sed hoc non inferret quod omnia essent effective ab alio, præsertim si creatio non esset. — *Tertio* potest instari contra rationem principalem. Non enim videtur verum, quod omne quod esse possibile non esse, quandoque non sit, vel desinat esse; nam elementa habent potentiam ad non esse, et tamen elementa nunquam desinent.

Ad primam instantiam dico quod illa maxima debet sic intelligi: Omne quod est aliquale per participationem, est tale per actionem illius quod est tale per essentiam, vel per actionem alicujus quod eminenter (a) continet hoc quod est tale per essentiam. Et sic patet quod instantia facta de igne non valet; licet non solum sanctus Thomas utatur illo exemplo, sed etiam Aristoteles, 2. *Metaphysics* (l. c. 4), et Commentator. Sed exemplorum non requiritur verificatio. Unde dico quod omne calidum est calidum per actionem ignis, vel alicujus quod totam ignis actualitatem contineat eminenter (b) et in virtute, sicut est Sol aut aliud corpus cœleste. Et maxima in isto sensu sumpta potissime demonstrat intentum, scilicet quod cum Deus sit ens per essentiam, oportet quod sit causa omnis rei habentis esse participatum, vel aliquid quod Deum contineat eminenter (c) et in virtute, si quod sit tale. Et sic patet quod instantia est verbalis. Solutio autem instantia? est de mente sancti Thomæ, prima parte, q. 44. art. 3, ad secundum, ubi sic arguit: « Omne quod est per participationem reducitur ad aliquid per se existens, vel ignitum ad ignem. Sed quæcumque

sunt in rebus sensibilibus sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuata. Oportet igitur ponere ipsas species per se existentes, ut per se equum, et hujusmodi. > Ecce argumentum. — Et respondet: « Dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia hac. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid per se existens in eadem specie (i), sed ad speciem superexcedentem (C), sicut sunt substantiæ separate. Eidem ratio est in aliis sensibilibus. > — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod omnis calor participatus oportet quod aiat a calido per essentiam, vel ab aliquo superiori ad calorem, si subsisteret; et sic de aliis omnibus. — *Ad secundam instantiam* dicitur quod solus Deus est per essentiam, sic quod esse est de ratione essentia Dei, non autem de ratione alicujus essentia create. Et similiter nulla essentia creata est ultimum et proximum formale quo aliquid est; secus est de essentia divina. Et ista, Deo duce, longe prolixius probabuntur alias. — *Ad tertiam instantiam* dico quod elementa, etsi sintabilia non esse, durant tamen, hoc eis præstante aliquo quod est necesse esse, quod potest ea in æternum conservare. Sed si nullum tale esset necessario existens, tunc proculdubio terra non esset; vel etiam si illud necessario existens, elementa et alia quæ potentiam habent ad non esse, suæ natura cursum peragere sineret, tota materia quæ nunc est sub forma terne, quandoque esset sub alia forma. Et sic illud elementum terra quod nunc est, quandoque non esset, licet aliud in numero sibi succederet. Et ita, sicut terra est possibilis non esse, sic quandoque non esset. Vult ergo sanctus Thomas quod si nullum ens esset necesse esse, pro certo omne possibile non esse quandoque non esset. Et si contingat quod aliqua impossibilia non esse semper durent, hoc est quia est aliquod necesse esse quod manutinet illa. Et hoc sufficit in suo proposito, in quo illam propositionem assumit. Sic igitur patet quod quarta ratio principaliter probans unum Deum esse, non obstantibus instantiis nostrum propositum efficaciter demonstrabat.

Quinta ratio. — Quinto arguit sic sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles*, cap. 42, directe probando intentum. Alis namque rationes probant directe quod est unus Deus; ista autem directe probat quod non est nisi unus. Arguitur ergo sic. Omne possibile esse et non esse, necessario est productum; tale namque quantum est ex se non habet esse, sed per aliud reducitur ad esse. Sed omnia quæ sunt prater unum, suntabilia esse et non esse;

(a) alicuius quod eminenter — alicuius quod evidenter Pr.

(b) essentialiter Pr.

(c) eminenter. — evidenter Pr.

(i) specie. — Om. Pr.

(C) superexcedentem. — iuxta rationem Pr.

impossibile enim est esse duo, quorum quodlibet sit necesse esse. Quod sic palet : e Nihil enim eorum quæ conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alteri convenire; quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit in quantum habet esse hoc signatum (i). Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura, quorum quodlibet est necesse esse; et consequenter impossibile est esse plures Deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod «t necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem, secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis; quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio, quantum ad hoc quod est in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod illud quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est hoc signatum, ¶ — Hæc ille in forma.

Ad hanc Limen rationem dicit Aureolus (1. «Sentent, dist. 3, q. I, ari. 4) quod est inefficax, nec concludit. Nam, secundum eum, philosophi concederent quodlibet necesse esse fore alterius speciei; et ita non posse multiplicari. Et per consequens quodlibet esset quædam singularitas; nihilominus essent plura. — Hæc ille.

Sed ista responsio nulla est, sicut ostendit sanctus Thomas luculentissime ubi supra (*Contra Gent.*, cap. 42 . a Nam ex quo illa duo conveniunt in intentione necessitatis essendi, oportet quod distinguantur per aliquid. Aut ergo illud requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut nullo. Si nullo, ergo est accidentale; quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad ejus esse, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam ejus quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus quod est necesse esse, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut alias probatum est, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguuntur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, predicta distinctio non esset. Ergo nisi illud aliud esset, predicta distinctio non esset; ac per hoc illa duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque dependet ab alio; et sic neutrum erit necesse esse per seipsum. Si autem illud quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in ratione animalis; aut hoc ont quia

necessitas essendi speciflcatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur; sicut cuicumque convenit animal convenit animatum. Et sic, cum ambobus predictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distinguere non poterint. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia speciflcans genus non complet rationem generis, sed per eam acquiritur generi esse in actu; ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis. sed non potest esse animal in actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic igitur aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile propter duo: primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse; secundo, quia sic ipsi necesse esse acquireretur esse per aliud; quod est impossibile. Non est igitur ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. — Herum; si aliqua duo conveniant in intentione necessitatis essendi, oportet quod distinguantur per aliquid quod additur alteri tantum vel utrique; et sic oportet utrumque vel alterum esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum. Ergo impossibile est plura esse, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus palet (fuit responsio illa est contra philosophiam, quæ scilicet diceret duo necesse esse alterius speciei vel ejusdem.

Istis ergo quinque viis probat sanctus Thomas unum Deum esse, locis predictis; licet multas alias in variis locis ad hoc idem ponat. Sed quia non impugnat eas Aureolus, ideo eas transeo.

Nunc ergo restat dicere ad rationem quæ oppositum arguebat, scilicet quod Deum esse non sit demonstrabile. Dico igitur secundum sanctum Thomam, prima parte, q. 2, art. 2, ad primum, quod nihil prohibet illud quod est per se demonstrabile et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit; ita quod unum Deum esse tenetur sola fide ab aliquo, non autem ab alio, sed habitu scientifico, et est ei non articulus fidei, sed preambulum ad fidem et articulos. Sicut enim gratia supponit naturam, ita fides cognitionem naturalem.

Et hæc de quaestione dicta sufficiant pro present!

QUESTIO II.

UTRUM IMAGO ET TRINITATIS VESTIGIUM IN CREATURIS REPERIATUR

Secundo, juxta eandem distinctionem, quæritur Utrum in creaturis reperitur imago et vestigium Trinitatis.

Et arguitur primo quod non reperitur imago. Dicit enim Hilarius in libro *de Synodis*,

(a) *ham* Aoe signatum. — at hoc signatum Pr.

quod imago est illius rei ad quam imaginatur species indifferens. Et iterum dicit quod imago est rei ad rem coequandam indiscreta et unita similitudo. Sed Dei et creatura non est species indifferens, nec potest esse aequalitas creatura ad Deum. Ergo in nulla creatura est imago.

Quod autem non sit in ea vestigium, arguitur sic. Effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed unitatis essentiæ.

In oppositum est Magister, in præsentī distinctione.

In præsentī distinctione erunt duo articuli. In primo videbitur quid sit vestigium aut imago, et in quo ab invicem distinguuntur. In secundo videbitur in quibus rebus reperiantur vestigium et imago.

ARTICULUS I.

QUID EST VESTIGIUM AUT IMAGO, ET IN QUO AB INVICEM DISTINGUUNTUR

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad primum articulum dico quod, secundum sanctum Thomam, prima parte, q. 45, art. 7, et 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1, ratio vestigii in hoc consistit, quod est repræsentatio < causæ vel causalitatis quantum ad solam causalitatem, absque repræsentatione formæ; sicut videtur quod fumus vel adustio repræsentat ignem. Vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis ille sit. Et secundum hoc tria sunt de ratione ejus, scilicet similitudo, et imperfectio similitudinis, et quod per ipsum in rem cuius est vestigium deveniatur. Et quia in creaturis inveniuntur aliqua quæ non repræsentant formales rationes personarum, puta modus procedendi per modum amoris et verbi; nihilominus illa necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam; et illa repræsentant Trinitatem, licet imperfecte, et ducunt in ejus aliqualem notitiam; ideo in eis vestigium est. Quælibet enim creatura subsistit in esse suo, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et demonstrat personam Patris, quæ est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum; secundum quod forma artificiali est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, in quantum est Amor; quia ordo effectus ad aliquid est ex voluntate Creatoris. Et ideo dicit Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 10), quod vestigium Trinitatis invenitur in

unaquaque creatura, secundum quod *aliquid unum est*, et secundum quod *aliqua specie formatur*, et secundum quod *quemdam ordinem tenet*. Et ad hoc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus* et *mensura*, quæ ponuntur *Sapientur* 11 (v. 21); nam *mensura* refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, *numerus* ad speciem, *pondus* ad ordinem. Ad hoc etiam reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, *modus*, *species* et *ordo*; et illa alia quæ ponit 83. *Quæstionum* (q. 18), *quod constat, quod discernit, quod congruit*. Constat enim aliquid fieri suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur. Sic igitur patet quæ ratio vestigii, et qualiter vestigium attendatur in rebus. — Ratio autem imaginis consistit in repræsentatione causæ, quantum ad similitudinem formæ ejus; sicut ignis genitus ignem generantem repræsentat, et statua Mercurii Mercurium. Quia ergo processiones divinarum personarum attenduntur per actum intellectus et voluntatis; nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus sanctus ut Amor voluntatis; ideo in creaturis rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum in eis invenitur verbum conceptum et amor procedens. > — Hæc sunt verba sancti Thomæ in prima parte, ubi supra. Consimiliter ponit q. 93, art. 6, ubi ait quod imago repræsentat secundum similitudinem speciei; vestigium autem per modum effectus, qui sic repræsentat causam suam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit; sicut exemplifies! de impressione quæ ex motu animalis relinquitur, et de anere causato ab igne, et de desolatione terra ab hostili exercitu, quæ omnia dicuntur vestigia. Ibi etiam ostendit, et in aliis quinque articulis procedentibus ejusdem quaestionis, quomodo in creatura rationali est imago, in quantum in ea repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et in quantum repræsentatur similitudo Trinitatis increasæ. Idem ponit *de Veritate*, q. 10, art. 1; et q. 21, art. 6. Item, t. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 2 et 3.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta instat Aureolus, secunda quaestione hujus distinctionis (ari. 1), quod iste modus ponendi deficit in tribus.

Primo, quia dicit rationem vestigii consistere in repræsentatione solius causalitatis causæ. Constat enim quod Trinitas personarum, in ratione qua Trinitas, nullam causalitatem habet respectu creaturarum; quælibet namque persona causat totam creaturam quantum ad substantiam; et iterum proprietates personales non sunt productive. Et tamen, si non esset nisi una persona in Deo, sicut imaginaban-

tur philosophi et pagani, adhuc reperirentur in creaturis omnia quæ nunc reponuntur. Sed constat quod vestigium dicitur in repraesentando Trinitatem per sonalern. Ergo non consistit in repraesentatione solius causalitatis.

Secundo, dicit istam positionem deficere in hoc quod ponit vestigium non repraesentare formam. Constat enim quod vestigium jiedis représentât pedem et formam pedis. Et si lotum animal applicaretur pulveri in ambulando, sicut est de serpente, tota impressio animalis posset vestigium appellari; sed tunc repraesentaret formam (x) animalis. Ergo videtur quod non tollat rationem vestigii, si représentente! causam secundum formam.

Tertio, dicit istam positionem in hoc deficere, quia l»onit similitudinem, et imperfectionem, et ducere in notitiam alterius, integrare rationem vestigii. Constat enim quod imagini competunt ista tria, cum sit similitudo imperfecta, et ducat in notitiam Trinitatis. Igitur dicta assignatio fuit incompetens. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum respondet sanctus Thomas, 1. p., q. 45, art. 7, ad tertium argumentum, et ari. 6, in corpore articuli. Aii enim sic : « Creare non est proprium alicui personæ, sed commune loti Trinitati. Sed tamen divinæ personæ secundum rationes suæ processions habent causalitatem respectu creationis rerum. Ul enim, inquit, supra ostensum est, cum de scientia Dei et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificialiarum. Artifex autem per verbum in intellectu (6) conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus operatur creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa quæ sunt scientia et voluntas. » — Hæc ille. Hem in *Scripto* (1. *Sentent.*), dist. 10, q. I, art. I, sic ait : « Supposita, secundum fidem nostram (y), processione divinarum personarum in unitate essendi®, ad cuius probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quæ perfecta est, esse rationem et causam processionis creature. Unde, sicut processionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tanquam principium et quasi totalis processionis creaturarum a Deo secundum imitationem divinæ naturæ exemplar et

rationem ; ita etiam oportet quod processio creature, in quantum est! ex liberalitate divinæ voluntatis, reducat (α) in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Hoc autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur. » — Hæc ille. Item, dist. 14, q. I, art. 1, dicit : α Quia (6) processiones ælemæ personarum «uni causa et ratio productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creature®, secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita et amor Patris in Filium tendens ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur. » — Hæc ille. Idem l»onit *dc Potentia Dei*. q. 10, art. 2, in resl»onsione ad 19. Dicit enim quod α Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creature, ut Verbum et exemplar (y); sed oportet quod Spiritus Sanctus sit ratio processionis ut amor. Sicut enim dicitur *Sapientiæ* (9, v. 1), quod Deus fecit omnia suo Verbo, ita dicitur *Sapientia!* (1 !, v. 25), quod diligit omnia quæ sunt et nihil odit etc. Et Dionysius dicit, 4. cap. *dc Divini nominibus*, quod amor divinus non permisit ipsum sine germine esse. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid sit dicendum ad primum argumentum. Cum enim dicit quod Trinitas, in ratione qua Trinitas, nullam dicit causalitatem etc.; dico quod Trinitas in generali non dicit rationem causalitatis, sed ista specialis Trinitas, scilicet artificis et sui verbi et amoris, dicit rationem causalitatis. Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 27, art. 1, ad tertium : α Cum dicimus, inquit, ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio ariis suæ; et includeretur in ratione primi principii, si sediicator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium, comparatur ad res creatas vel artifex ad artificiata. α — Hæc ille. Et sicut dicit quod in ratione primi principii agentis per modum artificis includitur conceptio, ita et amor, ut patet per prædicta. Sic ergo patet quod in ratione primi principii et primæ causæ includitur ternarius et trinitas, sic quod in illa ratione sunt Iria, scilicet potentia ejus, conceptio ejus, et amor ad aliquid relatus. — Et cum arguens probat illam propositionem negatam; dico, de primo, quod licet quælibet persona producat creaturam omnem totaliter, tamen nulla persona est ratio productionis creature, quantum ad omnia inclusa in ratione principii agentis l»w?r modum artificis; sed tres personæ simul, quarum uni attribuitur potentia, alia habet rationem verbi, alia amoris. De secundo dico quod, licet proprietates personales sub istis nominibus, Pater, Filius et § Spiritus Sanctus, non dicant rationem causalitatis, hoc tamen dicunt sub istis, conceptio artis, et

(.) *repraesentaret formam.* — *repraesentaretur forma* Pr.
(C) in *intellectu.* — *interim* Pr.
(y) *neHram.* — *naniqua* Pr.

reducatur. — *reducitur* Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.
(y) *exemplar.* — *exemplum* Pr.
§ *et.* — Om. Pr.

amor artificia; quia mb talibus rationibus includunt essentialia attribute, non autem mb aliis. Isto etiam modo creatura ducunt in notitiam Trinitatis, scilicet tem in appropriate personarum quam in propria, ul dicit bancuM Thomaa, prasenti distinctione, q. 2, ari. 1, ad tertium. — Cum autem ulterius dicit arguens quod si non esset in divinis nisi una jiervma etc. ; dico quod si poneretur ille cams, tunc creatura représentaient tria distincta secundum rationem, sicut nunc tria distincta secundum rem, qu® prius dicta sunt, scilicet artificem, verbum ejus, el amorem ejus. Unde vestigium dicitur in repraesentando lærsonas per appropriate, plusquam in repraesentando propria et distincta. Sciendum tamen quod cum dicitur processioem Filii el Spiritus Sancti esse rationem productionis creaturarum, hoc intelligendum est, quod ill® processiones sunt creaturis ratio procedendi a Deo Patre; non autem Patri sunt ratio producendi, cum Pater nihil expectet a Filio. El hunc sensum aperit sanctus Thomas, 1. Sententiarum, dist. 32, q. 1, art. 3, ubi dicit sic : « Processio divinarum personarum est quædam origo processioem creaturarum, cum omne primum in aliquo genere sit causa eorum quæ Mint post; sed tamen efficientia (a) creaturarum essenti® communi attribuitur. Unde dicendum est quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancio, sumendo hoc verbum, diligere, essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia (β) totius Trinitatis; et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientia·, non ex jiarte efficientis, sed ex parle effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et Verbum, w — Hæc ille. — Ex quibus patet quod processio Spiritus Sancti el processio Filii, illo modo quo dicunt rationem causalitatis respectu processioem creaturarum, non dicunt rationem efticientiæ ex parte efficientis, sed ex parte effectorum ; sicut etiam verbum el amor domificatoris sunt ratio productionis domus ex parte effectus, potius quam ex parte domiicanlis, quia non dant efficaciam ei ; sed tamen domus non posset procedere a domifiratore, nisi prius ab eo procederet verbum domus, et amorseu Velle faciendi domum. Et sic palet ad primum argumentum sine assertione quacumque.

Ad secundum dico quod vestigium non représentaient formam suæ causé, nisi forte secundum pariem, et secundum superficiem aliquam alio modo se habentem quam sit in causa sua, ul palet per vestigium pedis; secundum suam sujierficiem concavam | représentaient superficiem pedis convexam. Et ite esset si totum animal applicaretur pulveri, vel laceret foramen in pulvere per quod transiret, sicut vermes ligno; tunc enim, licet repræsenteretur lota superfi-

cies animalis, ternen in animali esset convexa, et in vestigio concava ; unde non esset ibi perfecta similitudo sicut ereet in imagine serpentis. Et sic patet quod illud argumentum non valet. Iziquirnur enim de representations forms per aliquam assimilationem; et illa «l imperfecte in vestigio, ul dixi, sive reprnsentet partem, sive totum.

Ad tertium negatur quod illa tria convenient imagini. imago enim repraesentat perfecte causam; et hoc secundum similitudinem speciei, vel ad minus secundum similitudinem accidentis proprii speciei, praecipue secundum figuram, ut didi sanctus Thomas, 1, p., q. 93, art. 2. El 1. *Sententiarum*, dist. 3, q. 3, art. I, dicit quod < vestigium in hoc differt ab imagine, quod vestigium est alicujus confusa «imililudoet imperfecte ; imago autem repraesentet rem magis determinate secundum omnes suas partes et dispositiones partium (3), ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. > — Hæc ille. — Ex quo apparet quomodo et cur dicitur vestigium similitudo imperfecte, et imago similitudo perfecte. Dico tamen quod ad rationem imaginis non requiritur quod sit adeo perfecte similitudo, quod pertingat ad ejus cujus est imago aequalitatem ; licet hoc sil de ratione perfects imaginis, ad quam requiritur quod nihil desit imagini quod insit illi de quo est expressa, ut dicit sanctus Thomas, 1. p., q. 93, art. 1. Et ideo conceditur quod imago Dei in creaturis reperta est imperfecta similitudo Dei, non tamen ite imperfecta sicut vestigium ; nam etsi utpimque sit imperfectum, tamen imago est perfecte similitudo in genere effectuum designantium suam causam, in quo vestigium est imperfecta (£) similitudo. Secundum enim sanctum Thomam, t. p., q. 93, art, 0 : < Imago représentaient secundum similitudinem speciei; vestigium autem per modum effectus, qui sic représentaient causam, quod tamen ad ejus speciei similitudinem non pertingit. Talis autem differentia m creaturis invenitur. Nam m creaturis rationalibus repræsenteratur similitudo divinæ natura·, ut videantur pertingere ad similitudinem speciei, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est el vivit, sed eliam in hoc quod inlelligit. Et ideo, secundum Augustinum, 83. Quæstivnuni (q. 51), *ita sunt Deo (γ) similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius*. Ali® autem creatura non inlelhgunl; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum Trinitas increata distinguatur secundum processioem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ideo in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, el processio amoris secundum voluntatem, potest

(j) *efficientia*. — *efficacia* Pr
(C) *efficientia*. — *efficacia* Pr

() /Miriiuni. — Om Pr.
() *imperfecta* — *perfecta* Pr.
(γ) *Deo* — *de* Pr.

diri imago Trinitatis increata» propter quamdam repncsenlationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, (pio effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat voluntatem artificis. » — Hæc ille. Idem ponit *de Veritate*, q. 10, art. 1, ad quintum, « Ad hoc, inquit, quod imago Dei in aliquo inveniat, oportet quod ad ultimum genus perfectionis veniat quo creatura tendere potest. Unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse el vivere, sicut planta» el bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis. Sed oportet ad perfectam rationem imaginis, ut creatura sit, vivat, et inlelligal ; in hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis, « — Hæc ille. Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

IN QUIBUS REBUS REPERITUR VESTIGIUM ET IMAGO

χ — EXPOSITIO VFRITATIS I

Quantum ad secundum articulum dicit sanctus Tliomas, primo *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3, quod ratio vestigii non invenitur proprie in accidentibus, sed tantum in substantiis. Quod patet : tum quia substantia», cum sint res subsistentes, habent proprie rationem creaturarum; accidentia vero, cum sint inhærenlia, nec habentia esse nisi dependens a substantia, non proprie dicuntur creatura : tum quia accidentia magis sunt species, rnod, et ordines substantiarum jænesquæattenditur vestigium, quam habeant modum, speciem, et ordinem. Unde Augustinus dicit, sexto *de Trinitate*, cap. ultim., quod *species corporum sunt fiyræ vel qualitates, doctrina autem ct artes sunt species animarum; ordo autem, incorporibus, sunt collocationes et pondera, in animabus autem, amores ct delectationes.* — Hæc ille. — Idem ponit, 1. p., q. 45, art. 7, ad secundum, ubi dicit : « Creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Nec oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt sint hæc tria ; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur, » — Hæc ille. — liem, eadem quæstione, art. 4, dicit quod illi proprie convenit creari cui convenit esse, el quod esse solum proprie convenit rei sutaistenti. Formai autem el accidentia non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; immo magis sunt coelistentia quam entia ; et magis proprie dicuntur concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 3, arti-

culis multis. — Ex quibus patet in quibus proprie sit vestigium.

In quibus autem sit imago divinæ natura vel Trinitatis, satis patet per articulum præcedentem.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista Aureolus, ubi supra (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, ari. 2).

Primo sic. Constat, inquit, quod in specie, numero, et online consistit vestigium. Sed albedo habet suum numerum, cum sit una; et suam speciem, cum sil forma; el suum ordinem, cum inclinetur ad propriam operationem, quæ est disgregare. Ergo in albedine ratio vestigii invenitur; quæ tamen non est individuum substantia».

Secundo sic. Penes substantiam, virtutem, el ojm»-rationem ponitur aliqua (a) assignatio vestigii. Sed constat quod in accidentibus est essentia vel realitas, virtus, et operatio. Igitur est ibi ratio vestigii.

Tertio sic. Unitas, bonitas, et veritas reperiuntur in accidentibus. In istis autem est ratio vestigii, secundum unam assignationem. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Ordo, modus, species sunt in quibus consistit ratio vestigii, secundum Augustinum, G. *de* (caP. u^.). Sed Commentator demonstrat 4. *Metaphysicx*, quod unum non est accidens enti; et 5. *Metaphysicx*, el 9, quod potenliæ naturales, quæ sunt inclinationes ad operationes proprias, non sunt aliud a formis substantialibus. Constat etiam quod species substantialis non est aliud a forma, Ergo non est verum quod tua positio j>onit, scilicet modum, ordinem et numerum, et alias paries vestigii, non attendi penes accidentia. Concludit ergo quod sicut se habent res ad entitatem, sic se haiænt ad esse vestigium. Ideo prima materia el omnia quæ sunt, sunt vestigium Trinitatis; nihilominus subslantia principaliter est vestigium, sicut est principaliter ens. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur quod minor est falsa vel impropria. Albedo enim non est proprie una, cum unum dicat ens indivisum ; albedo autem non proprie dicitur ens, sed entis. Nec proprie habet operationem; non enim accidens, immo nec forma substantialis, quæ non subsistit, est quod operatur, sed est quo aliquid operatur, ut patet prima |>arte, q. 77, art. 1, ad quartum. Item, prima parte, q. 75, art. 2, ad secundum, dicitur quod operari nullo modo convenit accidenti, nec proprie alicui |>arti, nec alicui formæ non subsistenti; et quod magis proprie dicitur quod bomo intendit per animam,

(>) aliqua — alia Pr.

quam quod anima intendit, Ex quo sequitur quod accidens non habet inclinationem ad propriam operationem y cum propriam operationem non habeat; sed ejus subjectum habet inclinationem ad operationem ratione illius. Sic igitur patet quod albedo non habet in se proprie rationem vestigii; nec aliquod accidens formaliter, sed forte effective, sicut dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3. Dicit enim quod « secundum quodlibet accidens additur aliquod esse ipsi substantiæ, et secundum illud esse est aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens privat partes vestigii, scilicet modum, speciem, et ordinem, quantum ad illud esse p. — Hec ille.

¶ secundum dico quod accidens non proprie habet operationem, ut dictum est. Nec habet virtutem, sed est virtus substantia?. Nec est proprie essentia, nisi in ordine ad substantiam; quia essentia dicitur quod est subjectum essendi; esse autem non proprie convenit nisi subsistenti, ut dictum est. Quod autem accidens nec proprie sit essentia, nec proprie habeat essentiam, ostendit sanctus Thomas in tractatu *de Essentia et Ente* (cap. 7).

Ad tertium dicitur eodem modo quod accidentia non proprie sunt bona, sicut nec proprie entia sunt, sicut dicitur prima parte, q. 5, art. 5, ad secundum; et q. 6, art. 3, ad tertium; et *de Veritate*, q. 10, art. 5. Sed ipsa accidentia et aliæ forma? non subsistentes sunt quo vel quibus aliquid est bonum, unum et verum.

Ad quartum dico quod implicat multa falsa. Primum est quod potentia naturalis non sit aliud a forma substantiali. Hujus enim oppositum probat sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 1; et q. 54, art. 3; et infinitis aliis locis, — illud autem dictum quod arguens imponit Commentatori non est dictum ejus, sed Alexandri, ut patet 7. *Physicorum*. commento 20. Commentator enim recitat Alexandrum dixisse illud; et dicit Commentator quod ideo dixit Alexander quod naturalis potentia non est qualitas universaliter, quia scilicet non est qualitas alterabilis, id est amissibilis per alterationem. Quod autem dicit de unitate conceditur; sed ex hoc non habetur quod accidens sit proprie unum — Est aliud falsum quod imponit sancto Thomæ, scilicet quod illa penes quæ attenditur vestigium, generaliter sint accidentia. Hoc enim sanctus Thomas non intendit, cum ipse ponat quod modus qui est pars vestigii non solum attenditur penes accidentalia, sed etiam penes substantialia, utpote penes esse substantiale, secundum quod patet *de Veritate*, q. 21, art. 6, ad quintum; et prima parte, q. 45, art. 7, ubi dicit modum qui est pars vestigii attendi penes hoc quod substantia creata in suo esse subsistit. Dico igitur quod vestigium non solum attenditur penes accidentalia, sed etiam penes substantialia; licet possit attendi penes accidentalia. Secundum enim albedi-

nem homo habet aliquod case, et aliquam speciem accidentalem, et aliquem ordinem. Sed iterum penes suam formam substantialem habet aliquod esse substantiale; et ipsa est quædam forma; et habet penes eam aliquem ordinem. — Et sic patet in quibus proprie sit vestigium, aut Trinitatis imago.

Ad argumenta facta in præ quaestione, satis patet solutio per prædicta. — Primum enim argumentum probat quod in creaturis non est adæquata et simpliciter perfecta imago Trinitatis; quod conceditur. Sed non probat quin in creaturis sit imago perfecta in genere signi et effectus suarum designantis causam. Solum enim Dei Filius est Patris imago perfecte — Ad aliud dicendum sicut prius, quod causaliter respectu creaturarum pertinet ad processiones personarum, in quantum includunt essentialia attributa. ut dictum fuit; vestigium autem attenditur in creaturis prout representent personas quantum ad illa appropriate. scilicet scientiam et (a) voluntatem. Unde, secundum sanctum Thomam, primo *Sentent.* in presenti dist. (q. 2, art. 1), quia illa tria invente in creaturis, plus delinunt a representatione distinctionis personarum quam essentialium attributorum, ideo magis proprie dicitur vestigium divinæ Trinitatis quam vestigium divinæ essentiae, etc.

Et de hoc dicte sufficiant.

QUÆSTIO III.

UTRUM ILLA PESES QUÆ VESTIGIUM ATTENDITUR
DISTINGUANTUR AB EIS IN QUO SUNT

¶ *Thio*, circa tertiam distinctionem, quaeritur
¶ *V* *Γ* : k'turn illa penes quæ attenditur
fâik *JjSX* vestigium vel) imago Trinitatis realiter
distinguantur a rebus in quibus sunt.

Et arguitur quod non. Nara vestigium attenditur penes ista tria: unum, verum, bonum. Sed iste non sunt alia a rebus in quibus sunt, cum quaelibet res essentialiter sit vera, una et bona. Igitur etc. Similiter, imago attenditur penes memoriam, intelligentiam, voluntatem. Sed potentiae animæ non videntur esse aliud quam anima. Igitur etc.

In oppositum arguitur sic. Nam pars vestigii et imaginis sunt plures secundum rem. Sed illud in quo invenitur vestigium vel imago, est unum secundum rem. In unum autem non est multe. Ergo sequitur quod tam pars vestigii quam imaginis sunt aliud vel alia ab illis in quibus inveniuntur.

In hac quaestione erunt duo articuli juxta materiam argumentorum. In primo videbitur an partes vestigii sint distincte? secundum rem a re in qua

(a) *et*. — Oni. ¶

vestigium Trinitatis invenitur. In secundo hoc idem de partibus imaginis perscrutabitur consequenter.

ARTICULUS I.

AN PARTES VESTIGII SINT DISTINCTÆ
SECUNDUM REM, A RE IN QUA VESTIGIUM
TRINITATIS INVENITUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum sit

Prima conclusio : quod partes vestigii, qualitercumque xuslgnenlur, ad trln generaliter reducuntur.

Istam conclusionem declarat sanctus Thomas presenti dist., q. 2, art. 2, ubi sic ait : « Vestigium invenitur in creatura, in quantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creatura non statim habetur in principiis suis, quæ imperfecta sunt, ut palet in materia et forma quorum neutrum de se habet esse perfectum, sed in conjunctione creatura ad finem suum. Distantia autem non junguntur sine medio. Et ideo in creatura invenitur principium, medium et finis; secundum quæ tria, jioiiebal Pythagoras perfectionem cujuslibet creatura. Et secundum etiam rationem horum trium repræsentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus Sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media. Et ideo contingit etiam quod medium, principium et finis diversimode jussunt assignari, secundum quod ex bis, scilicet principio, et fine, el multis mediis, quædam possunt accipi ut principia, quædam ut media, et quædam ut finis, diversimode combinando. El ideo contingit quod a diversis partes vestigii sunl diversimode assignat»; verbi gratia : primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultima autem rei perfectio est secundum operationem suam ad alias res, et (a) non tantum prout in se perfecta est; inter hæc autem sunt multa media : est enim dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principiali, est etiam limitatio principiorum sub forma principiali, el esi forma ipsius principiali (C), el est virtus el operatio el mulla hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium ut pro principio sumatur illud solum quod est primum, scilicet ipsa substantia principiorum, et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio[^])

() <t, — Om Pr

() *ei dt forma* ipnui principiali. — Om. Pr.

(y) pnrripwuni. — Om. Pr.

principiorum sive inclinatio ad esse principiali, et pro line totum illud quod sequitur. El secundum hoc sumitur illud *Sapientia*. (I!, v. 21) : Numerus, pondus, mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiali, mensura ad terminationem principiorum sub esse principiali terminato, ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse, el in operari, el in omnibus aliis. Item, potest alior sumi, ut pro principio sumatur ipsa natura principiorum, et inclinatio, et quidquid aliud ad principia pertinet, et pro medio sumatur ipsa forma principiali, el piO ultimo sumatur comparatio ipsius rei ad ea quæ sunt extra rem; et sic sumitur illa August. 83. quæstionum (q. 18) : quod constat, *quod discernitur, quod congruit*. Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit jær comparisonem ad alterum («). Et quasi similiter sumuntur ista : modus, species, ordo, ita quod modus pertineat ad principia terminata sub esse principiali, spécies ad formam, ordo ad comparisonem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta, et prima sunt concreta. Et quasi similiter accipiuntur ista : unum, verum, bonum, ut unitas rei pertineat ad sui determinationem prout ex principiis constituta est; et veritas, secundum quod habet formam; et bonum, secundum quod ordinatur ad finem. Hem etiam potest sumi pro principio lota res secundum quod est perfecta per formam, et pro medio virtus, el pro fine operatio, et sic sumetur illa divisio Dionysii : essentia, virtus, operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei jiolest intelligi terminari ad diversa, el secundum quod unum membrum potest mulla vel pauca includere, invenitur diversitas vestigii in omnibus, secundum unam tamen rationem communem principiali, et medii, el finis, assignatam. » — Hæc ille.

Ex quibus dicta conclusio sequitur manifeste, scilicet quod partes vestigii, secundum quamcumque assignationem, reducuntur ad ternarium Pythagoricum, scilicet principium, medium, el finem.

Secunda conclusio est quod partes vestigii assignat» per Illa tria: unum, bonum, verum, differunt ab eo In quo tale vestigium reperitur.

Ista conclusio probatur. Quia in omni re proprio creata differt limitas ab eo cujus est, et similiter veritas, secundum rem; unitas (è) autem differt a tali re secundum rationem : igitur ilhn tres partes vestigii diffgrunl a re in qua reponuntur. Assumptum hujus rationis probatur quoad lres ejus paries.

El primo quoad primam, scilicet quod in omni re quæ proprie dicitur creatura, differant realiter boni-

(a) *ad alterum*. — *ad objectum* Pr.

(ß) unitaj. — *ventae* Pr.

tas et bonum. Hanc enim probat sanctus Thomas (*te Veritate* (q. 21, ari. 5) per tres doctores, scilicet Augustinum, Boetium, et auctorem libri *de Causis*, qui omnes in Ime conclusione conveniunt, quod scilicet nihil citra primum est bonum jkt essentiam. Hælio autem Augustini ad ponendum quod solus Deus est bonus per essentiam, alia vero sunt bona per participationem, talis est (8. *de Trin.*, c. 3): < Nam nihil dicitur bonum simpliciter el absolute, nisi perficiatur in se, el debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra illud. Ad hoc autem requiruntur, in creatis, essentiæ principia et accidentia superaddita, quin operationes quibus unum alteri conjungitur, progrediuntur ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis. Unde nullum creatum bonitatem absolute obtinet, nisi secundum complementum el secundum substantialia et accidentalia principia. Quidquid nutem perfectionis creatura habet ex essentialibus principiis el accidentalibus simul junctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex. Simplex enim ejus essentia est sapientia, justitia, fortitudo, et omnia quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo est idem quod essentia ejus; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiæ; et pro tanto lionilas completa vel absoluta in nobis augetur et augimentatur. el totaliter aufertur, non autem in Deo; licet in nobis etiam bonitas substantialis, quæ attenditur secundum esse substantiale, semper manet, sed secundum illud esse res dicitur ens simpliciter, et bona secundum quid. > Ecce ista ratio est Augustini, secundum quod dicit in forma sanctus Thomas. — Sed auctor libri *de Causis* assignat aliam rationem. « Bonitas enim essentialis non attenditur secundum absolutam considerationem naturæ, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis, nisi in quantum esse habet. Ipsa autem divina natura vel essentia est suum esse; natura vero vel essentia creatura non est suum esse, sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse participatum vel receptum. Unde, posito quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc haberet bonitatem participatam, sicut el esse participium; Deus autem est bonitas per essentiam in quantum ejus essentia est suum esse. » Ecce rationem auctoris libri *de Causis*, secundum quod ponit sanctus Thomas. — Boetius vero in libro *de Heptadibus* assignat aliam rationem, c Bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et principium. Ex quo oportet quod nihil habeat rationem finis, nisi secundum ordinem ad causam primam; quin secunda causa non influit in causatum, nisi supposito influxu primæ causa Unde et bonum quod

habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine creatura ad Creatorem. Dato igitur quod creatura esset suum esse, sicut el Deus, adhuc tamen creatura» non haberet rationem boni, nisi præsupposito online ad Creatorem; el pro tanto diceretur bona **pr** participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni, non præsupposito aliquo alio, habet rationem boni **pr** seipsum. » — Hæc sunt verba sancti Thome, ut supra. Eadem quoque ponit sententiam, prima parte, q. 6, art. 4; el primo *Contra Gentiles*, cap. 38 el 39. — Ex quibus patet prima pan conclusionis, scilicet quod, in omni re proprie creata, differt bonitas ejus ab ipsa re quæ proprie dicitur bona.

Secundam vero pariem ejusdem conclusionis, scilicet quod nulla res proprie creata sil vera formaliter proprie per suam essentiam, probatur per sanctum Thomam in *de Veritate*, q. 1, ari. 4: < Veritas, inquit, proprie invenitur in intellectu divino vel humano, sicut sanitas in animali. In aliis autem rebus invenitur veritas per relationem ad intellectum; sicut el sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Esi ergo in intellectu divino veritas proprie el primo; in intellectu autem humano, proprie, sed secundo; in rebus autem, improprie et secundo, quia non nisi in respectu ad alteram duarum veritatum. > — Hæc ille.

Et subdit: < Ventas intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit glossa super illud (Psalmi 11, v. 2): *Diminuée sunt veritates* etc.; veritates autem quæ in rebus sunt, plures sunt sicut et rerum (a) entitates. Veritas autem quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidens; quia, posito quod

res in sua essentia permanerent. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum eas inseparabiliter comitatur, cum non possint subsistere, nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest veritas rei per comparationem ad intellectum divinum quam ad humanum, cum ad intellectum divinum comparatur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera a veritate vel online ad veritatem intellectus divini quam humani. — Si ergo veritas accipitur proprie dicta secundum quam omnia principaliter sunt vera, sic omnia sunt vera una veritate divini intellectus; et sic loquitur Anselmus, libro suo *de Veritate* (cap. 8 et 12). Si autem accipiat veritas

(a) rerum. — eorum **Pr**.

tas proprie dicta secundum quam it s secundo dicuntur veræ» sic sunt plurium verorum plures veritates, et etiam unius rei plures veritates in nni-mabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta secundum quam omnia dicuntur veri, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei tantum una veritas. Denominantur autem res vera a veritate, quæ est in intellectu divino vel humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente; sed a veritate quæ est in ipsa re, quæ nihil aliud est quam entitas intellectui adæquata vel intellectum sibi adæquans, sicut a forma inhærente, sicut denominatur cibus sanus a qualitate sua a qua dicitur sanus. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quomodo cujuslibet creatura est triplex veritas, vel esse potest; secundo, quomodo veritas proprie dicta, qua res dicitur vera, non est in ipsa re extra intellectum sed in intellectu; tertio, quod aliqua veritas est accidens et aliqua non. Sciendum enim quod, secundum quod ponit idem Doctor ibidem, in responsione ad primum in oppositum, et similiter eadem q., art. 1 : < Veritas proprie dicta, quæ est in intellectu, est quædam adæquatio et convenientia intellectus ad rem. » Unde, secundum quod ponit in art. 2 ejusdem quæstionis : « Secundum adæquationem ad intellectum divinum, res dicitur vera, in quantum replet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum adæquationem autem ad intellectum humanum, res dicitur vera, in quantum nata est de se formare veram estimationem. » Sciendum etiam quod illa veritas quæ est in intellectu humano, non est solus respectus adæquationis, sed forma intellectus sub tali respectu. Sciendum etiam quod adæquatio quæ est in intellectu humano, videtur esse quædam relatio realis, terminata ad rem quæ adæquatur conceptioni intellectus; ex parte rei autem est relatio rationis. Et hoc intelligo si cognitio quam intellectus habet de re quam comitatur veritas, sit accepta a re et causata ab ea; tunc enim cognitio illa dependet a re, et ideo consequenter relatio erit realis. Sed si cognitio intellectus non causetur a re, sed precedat eam, cujusmodi est cognitio artificis de domo flenda, tunc relatio ex parte intellectus non erit realis, sed ex parte rei. Si nunc loquamur de veritate quæ est in intellectu divino, dico quod illa adæquatio est divina essentia secundum esse; tamen superaddit respectum rationis ad rem quæ dicitur vera. Nec est nisi una adæquatio intellectus divini ad omnes res, ut sanctus Thomas, ibidem, art. 4. ad septimum in oppositum; tamen ex parte rerum sunt multæ adæquationes vel conformitates, quin non omnia eodem modo sibi adiequantur; et forte relatio rerum actu existentium ad intellectum divinum, tunc relatio realis, non tamen relatio rerum non existentium. Veritas etiam improprie dicta, licet sit ipsa

rei entitas, tamen in sua ratione dicit entitatem rei, et superaddit habitudinem ad intellectum, ut patet in sancto Thomas, eadem q., art. 8, ubi dicit sic : « Veritas dicta de lapide claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte rei, cum habent aliquid secundum quod referri possit. Sed veritas dicta de castitate, non includit in seipsa privationem quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem (incidentis ad intellectum, et — Et forte mens ejus est quod ipsa rei entitas cum relatione ad intellectum dicatur veritas, vel solum ipsa entitas rei substantia tali relationi adæquationis.

Sic igitur patet secunda pars conclusionis, quam ponit similiter prima parte, q. 16, art. 1, 3, 6 et 8. Hem, primo *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2. Item, dist. 19, q. 5, art. 1. Item, Contra *Gentiles*, libro I, cap. 60, et multis aliis locis.

Nunc probatur conclusio quoad tertiam partem, scilicet quod unitas rei nihil addat positivum ad essentiam rei. Hanc enim probat sanctus Thomas, prima parte, q. 11, art. 1, ad 1^{am} : « Si enim res per aliquid superadditum esset una, cum illud iterum sit unum, si iterum erit unum per aliquid additum, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic ergo dicendum est quod unum quod convertitur cum ente non addit rem aliquam supra ens; sed unum quod est principium numeri addit aliquid, ad genus pertinens quantitatis, et — Hæc ille. — Et si dicatur quod ista ratio non valet, aut si valeat, eodem modo probabitur quod quælibet res sit bona per essentiam, et non per aliquid additum, quia si sit bonum per aliquid additum, quæritur de illo an sit bonum, et sic vel erit processus in infinitum, vel standum fuit in primo; ad hanc objectionem respondet sanctus Thomas, prima parte, q. 6, art. 3, ad 1^{am}, dicens quod non est simile, quia « unum non importat rationem perfectionis, sicut bonum, sed indivisionis lanium, quod unicuique rei competit secundum essentiam suam; simplicium enim essentia indivisa sunt a se et a clau et potentia, compositorum autem essentia sunt indivise secundum actum. Et ideo oportet quod quælibet res sit una secundum essentiam, non autem bona, ut ostensum est. » Hæc ille. Eadem ponit solutionem, de *Veritate*, q. 21, art. 5, ad septimum, ubi ait : « Unum quod convertitur cum ente dicitur secundum rationem negationis, quam addit super ens; tamen autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit; et ideo non est simile. »

Principalem autem conclusionem pro ista parte, scilicet quod unum nihil addit supra ens, ponit de *Potentia Dei*, q. 9, art. 7. Item, primo *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1 et 3. Item, de *Veritate*, q. 1, art. 1.

Et sic probata est conclusio quoad tres sui partes principales.

Tertia conclusio est quod bonum et verum
creaturae dicitur esse realiter ; id bonum et
verum et unum dicitur determinari ratione.

Patet prima per conclusionem ex predictis. Nam
veritas rei proprie dicta est in intellectu divino vel
humano, bonitas autem rei est fortitudinem in re ipsa,
ut patet (1). *Metaphysics* (t. c. 8).

Sed secunda conclusionis prototipum per san-
ctum Thomam, *do Veritate*, q. 1, art. 1, ubi dicit
quod « hoc nomen, bonum, exprimit convenien-
tiam entis ad appetitum; lux: autem nomen, ὁπτιον,
convenientiam ad intellectum est. Et q. 21, art. 1,
dicit : « Cum ens sit id quod primo cadit in conce-
ptione intellectus, oportet quod omne aliud nomen
vel (a) sit enti synonymum, quod de bono et vero
dici non potest, cum non negatorie dicatur ens
bonum, vel addit ad minus aliquid secundum ratio-
nem, et sic oportet quod bonum et verum, cum non
contrahant ens, addant super ens aliquid quod sit
rationis tantum. Illud autem quod est rationis tan-
tum, non potest esse nisi negatio vel relatio. Sic
ergo supra ens addit unum negationem; dicitur
enim unum quasi ens indivisum; sed verum et
bonum positive dicuntur; unde non possunt addere
nisi relationem rationis. Illa autem relatio, secun-
dum Philosophum, quoniam *Metaphysics* (t. c. 20),
dicitur esse rationis tantum, secundum quam dici-
tur referri illud quod non dependet ad id ad quod
refertur, sed a converso, cum ipsa relatio sit quædam
defectus; sicut patet in scientia et scibili. Scien-
tia enim dependet a scibili, sed non econtra; unde
relatio qua scientia refertur ad scibile est realis,
relatio vero qua scibile refertur ad scientias est ratio-
nis tantum; dicitur, enim scibile relativum, secun-
dum Philosophum, non quia ipsum referatur, sed
quia aliud refertur ad ipsum; et ita est in omnibus
aliis, quæ se habent ut mensura et mensuratum,
vel perfectivum (6) et perfectibile. Oportet igitur
quod verum et bonum super intellectum entis addant
respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo
considerare, scilicet rationem speciei et esse ipsum
quo aliquid in specie illa subsistat. Et sic aliquod
ens potest esse perfectivum (7) dupliciter. Uno modo
secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente
dicitur intellectus, qui recipit rationem entis, nec
tamen ens est in eo secundum esse naturale. Et ideo
hunc modum perficiendi addit verum supra ens;
verum enim est in mente, ut Philosophus dicit
(i). *Metaphysics* (t. c. 8), et unumquodque ens
in tantum dicitur verum, in quantum conformatum
est, vel conformabile intellectui. Et ideo omnes recte
diffinientes verum ponunt in ejus diffinitione (3)

intellectum. Alio modo enim est perfectivum alterius,
non solum secundum rationem speciei, sed etiam
secundum esse quod habet in rerum natura; et per
hunc modum est perfectissimum bonum; bonum
enim in rebus est, ut Philosophus dicit 6. *Metaphy-
sics* (t. c. 8). In quantum autem unum ens est
perfectivum alterius secundum suum esse, et con-
summabile, habet rationem finis, respectu illius
quod ab eo perficitur. Et inde est quod omnes recte
diffinientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid
quod pertinet ad habitudinem finis. Unde Philoso-
phus (1. *Ethic.*, cap. 1) dicit quod *bonum optime
diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia
appetunt*. Sic ergo primo et principaliter dicitur
bonum, ens perfectivum alterius per modum finis.
Secundo dicitur bonum quod est ductivum ad
finem, prout utile dicitur bonum; vel quod
est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum
habere sanitatem, sed perficiens et conservans eam. »
— Hæc ille. Et art. 3 ejusdem quaestionis (x)
dicit : « Verum est perfectivum alicujus secundum
rationem speciei; bonum autem non solum secun-
dum rationem speciei, sed etiam secundum esse
quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio
boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per
additionem ad illam. Et sic bonum præsupponit
verum. Verum autem præsupponit unum, cum ratio
veri ex apprehensione intellectus perficiatur; unum-
quodque autem est intelligibile in quantum est unum :
qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ul-
timum in *Metaphysics* (t. c. 2). » — Hæc ille. — Scien-
dum tamen quod prima parte, quaestione quinta,
articulo primo, dicit quod « ratio boni in hoc consi-
stit quod aliquid sit appetibile ».

Quarta conclusio principalis est ista : quod modum
speciem et ordo, penes quod attenditur alia
in vestigio, non minus idem Inter se nec cum
illo conjunguntur.

Ista conclusio ponitur a sancto Thoma, *de Veri-
tate*, q. 21, art. 6, ubi ostendit quomodo illa se
habent ad rationem boni. Sic ergo dicit : « Ratio
boni respectum implicat; non quia ipsum nomen
boni significet ipsum respectum solum, sed quia
significat illud ad quod sequitur respectus cum ipso
respectu. Respectus autem importatus in nomine
boni est habitudo perfectivi, secundum quod natum
est aliquid perficere, non solum secundum rationem
speciei, sed etiam secundum esse; hoc enim modo
finis pertinet ea quæ sunt ad finem. » — Hoc autem
dicit Sanctus Thomas, scilicet quod bonum perficit
non solum secundum rationem speciei, sed etiam
secundum esse, quia, secundum eum, eadem q.,
art. 1, « aliquid perficit aliud quandoque secundum

(i) w/. — Om. Pr.

(6) perfectivum. — /iri/n/um Pr.

(7) perfectivum, — perfectivum Pr.

(1) diffinitione, — Om. Pr.

(a) ut finem. — conclusionem Pr.

rationem speciei, et non secundum esse naturale illius. Res enim isto modo perficiunt intellectum. Et hunc modum perficiendi addit verum supra ens. Sed bonum addit rationem perfectiivi secundum utrumque. » — Tunc ratiocinando, ubi supra (*de Veritate*, q. 21, art. 6) : < Cum autem creature non sint suum esse, oportet quod habeant esse eis insertum, et per hoc, esse earum est linitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur. Sic ergo, inter ista tria quæ Augustinus ponit (*de Natura boni*, cap. 3), ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat, sed alia duo, scilicet species et modus, causant illum respectum; species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæquidem, secundum quod in aliquo habet esse, recipitur secundum aliquem *modum* determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum in quantum est perfectivum (a) secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem, et ordinem : speciem quidem, quantum ad rationem ipsam; modum autem, quantum ad esse; ordinem autem, quantum ad ipsam habitudinem perfectivi (δ). & — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quod modus, species et ordo realiter distinguuntur, cum ordo, qui est respectus, non sit ipsum esse, quod importat modus cum quadam terminatione, quæ etiam est relatio vel negatio; nec sit ipsa rei species. In creatis enim esse differt ab eo quod est essentia; et absolutum differt a relatione; et individuum addit supra speciem. Unde sequitur quod illa tria distinguuntur ab eo cujus sunt, saltem modus et ordo, cum res non sit sua relatio nec suum esse. De specie autem, dico quod cum ipsa sit bona, aliquod bonum est cujus species non distinguitur ab eo, scilicet ipsamet natura cui attribuitur esse speciem; vel si species capiatur pro forma in tali bono, licet modus et ordo ab eo distinguantur, non tamen forma, quæ est tale bonum. Sed quia absolute bonum est quod subsistit in esse suo perfectum per essentialia et accidentalialia; et omne talo est suppositum et significatum in rebus compositis et materialibus, quod differt a sua natura et forma; et forte etiam in creaturis spiritualibus; ideo dico quod illa tria realiter differunt ab illo cujus sunt, quod dicitur absolute bonum, et non solum secundum quid.

Eadem conclusionem tenet sanctus Thomas, 1. p., q. 5, art. 5, dicens quod modus importat commensurationem principiorum seu (γ) efficientium seu materialium ipsius rei ad rem ipsam; species autem dicit ipsam formam rei; ordo autem dicit inclinationem in finem. — Ista autem tria sunt de ratione boni creati, non nutem de ratione lwni

increati, secundum quod ipse dicit (/ 6, ari. 1, in responsione ad primum. Dicit enim quod modus, species, et ordo, non sunt in Deo nisi sicut in causa, α Ad ipsum enim spectat aliis imponere speciem, modum, et ordinem. » — Et ista exjositio illorum trium videtur, quantum ad primum, differre ab alia supradicta. Ibi enim dicitur modus ipsum esse rei limitatum, vel limitatio ipsius esse; hic autem dicitur modus commensuratio principiorum ad rem principiatam. Similiter videtur esse differentia quantum ad tertium. Ibidem enim dicitur ordo respectus perfecti; hic autem inclinatio in finem. Sed quoad secundam partem vestigii non est differentia inter illam expositionem et istam. Primo autem *Sentent.* dicit quod ordo significat comparisonem ad alterum, modus autem determinationem principiorum sub esse principali, species autem ipsam formam. Sed secundum quamlibet istarum expositionum, tres partes vestigii ad invicem distinguuntur; quia duæ dicunt respectum, vel rem sub respectu, scilicet modus et ordo; alia vero dicit absolutum. Et sic secundum utrinque conclusio remanet in sua veritate.

Quinta conclusio est quod substantia, virtus, et operatio, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii, ab invicem realiter distinguuntur; et duo eorum distinguuntur ab eo cujus sunt.

Quod enim in omni creato distinguatur virtus a substantia rei, probat sanctus Thomas, prima parte, q. 54, art. 3, ubi sic ait : « Nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum, sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus correspondet propriæ potentiæ. In omni autem creato differt essentia a suo esse; et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut patet ex supradictis. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in aliquo creato, est idem quod essentia ejus. Ergo essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus potentia operativa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in nulla creatura, sunt idem substantia ejus, et virtus ejus.

Quod autem in nullo creato sint idem substantia et operatio ejus, probat sanctus Thomas, eadem questione, art. 1, ubi sic dicit : « Nec angeli, nec alterius creatura, sua actio est ejus substantia. Actio enim est proprie actualitès virtutis, sicut esse est actualitès (a) substantia? vel essentia?. Impossibile est autem quod aliquid quod non est actus purus sed habet aliquid de potentia admixtum, sit sua actua-

(a) per/tehvum. — *perfectutimum* Pr.

(β) *perfectivi*. — *perfecti* Pr.

(γ) *teu*. — Om. Pr.

1 (a) uirtutu, ncuC eue *ctl actualitès*. — Om. Pr.

litas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo 8Ua substantia est suum esse et suum agere. > — Hæc ille. — Hoc idem autem probat, ibidem, in speciali de operatione angeli qmc est intelligere, ubi sic arguit : « Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde substantia unius angeli non distinguetur neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli; si enim angelus esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in nulla creatura sunt idem realiter operatio et substantia ejusdem rei.

Quod autem operatio distinguatur a potentia, patet manifeste, quia actus differt a potentia quæ est ad illum actum; operatio autem est actus virtutis et l>otentia. Igitur etc.

Ex quibus omnibus patet, isla tria vestigium integritatis, ab invicem realiter distingui. Quod autem distinguantur ab eo in quo sunt, scilicet a re subsistente in qua inveniuntur, patet de potentia et operatione. Substantia autem, quandoque dicit suppositum, quandoque numerum vel quidditatem; et ideo uno modo substantia rei non distinguitur ab eo cujus est; quandoque autem distinguitur, et hoc in illis in quibus quod quid est non est illud cujus est, ut patet 7. *Metaphysical* (t. c. 12).

B. — OBJECTIONES

§ I. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (*ubi supra*, art. 4), presertim contra secundam conclusionem, probando quod veritas, bonitas et hujusmodi, non distinguuntur ab eo in quo sunt.

Et primo arguit sic. Quælibet res, ex quo causata est, habet illa tria in quibus consistit vestigium. Et ideo, si quodlibet istorum est res distincta, proceditur in infinitum, quia quodlibet habebit illa tria in se.

Secundo. Quia absque contradictione Deus latest substantiam omni accidente spoliare; et cum constet quod adhuc remanet creatura, sequitur quod ea sit vestigium Trinitatis.

Tertio. Quia quælibet substantia, per essentiam suam est una, et per essentiam suam intelligitur; et ideo per essentiam suam est vera et speciem habet; pei essentiam suam etiam est diligibilis et ordinata ad aliquid; et ideo lx>na et ordinem tenens.

Qirarto sic, specialiter quod bonitas rei non sit

aliud ah enlitate rei. Si enim bonitas est alia res ab enlitate, vel absoluta vel reepectiva, tunc intellectus intelligit vel concipit entitatem, prout dicitur esse quoddam bonum; cum ut sic, sit complacens et amabilis divinæ voluntati quæ in omni ente complacet; ut sic etiam est ens, cum ens et bonum convertantur, secundum supposita. Relinquitur ergo quod tali» res est bona sine bonitate, ut distinguitur ab eadem. Idem etiam habetur si ponantur distingui ratione ab intellectu fabricata, quoniam tunc voluntas amabit rationem illius sine bonitate; est enim verum quoddam amabile per se intellectui.

Quinto probatur specialiter quod veritas non distinguatur ab enlitate rei. Aut enim distinguitur realiter, aut solum ratione. Si realiter, — contra : quia si veritas sit res absoluta, distincta a lapideitate, aliquid erit verum sine veritate. Constat enim quod intellectus rem entitatis distinguit contra rem veritatis, et sic entitatem concipit ut quoddam distinctum a veritate. Omne autem quod distincte concipitur, verum est. Ergo entitas est vera sine veritate, ut distinguitur ab ea. Si detur quod distinguuntur ratione, idem sequitur; quoniam intellectus, distinguendo rationem veritatis a ratione entitatis, intelliget rationem entitatis sine veritate.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit probando quod bonitas nullo modo distinguatur a veritate, etiam secundum rationem, (pna tunc intellectus intelligit bonitatem absque ventate. Et cum intelligibile sit verum, et omne amabile sit bonum, bonitas erit vera absque veritate; quia intellectus intelliget bonitatem, ut distinguitur a veritate. Et similiter, veritas erit bona sine bonitate; quia voluntas amabit rationem veritatis, ut distinguitur a bonitate. Et sic patet quod ista non possunt distingui nec secundum rem nec secundum rationem.

Secundo sic. Illa quæ sic se habent quod unumquodque eorum inest omni rei et omni rationi per se et præcise sumptæ, non differunt re aut ratione inter se neca quacumque re aut ratione. Nam si differunt, non omnis ratio precise sumpta habebit illam. Sed de omni re præcise sumpta, verum est quod est aliquid, et quod est aliquod verum, et quod est aliquot! bonum et aliquod unum, juxta illud Commentatoris 4. *Metaphysics* (com. 3) dicentis quod hoc nomen, esse, et unum, significat immediate quod est in unoquoque prædicamentorum. Ergo verum, bonum, ens et unum, nullam distinctionem habent inter se, nec rvnlem, nec formalem, nec secundum rationem.

Tertio arguitur specialiter quod verum et bonum non distinguantur ratione comparante rem ad intellectum vel voluntatem. Tum quia bonum et malum

sunt in rebus, circumscripto omni actu intellectus, ut dicit Philosophus 6. *Metaphysics* (t. c. 8). Tum quia bonum et perfectum idem sunt; res autem sunt perfecte, circumscripto omni actu intellectus. Tum quia bonum est quod amatur et appetitur; terra autem appetit centrum tanquam sibi bonum, circumscripto actu intellectus. Tum quia verum est manifestalium intellectui (s); ergo veritas praecedit omnem actum intellectus.

II. Argumenta Guidonis de Carmelo. — Secundo arguitur contra aliud dictum in eadem conclusione, scilicet quod ratio boni sit ratio appetibilis.

Primo sic. Ab omnibus ponitur bonum esse objectum voluntatis, sicut color visus. Tum sic. Illa ratio quae convenit alicui in secundo modo dicendi per se et non in primo, non est ratio intranea formalis illius. Patet, quia illud quod est ratio formalis intranea alicujus est in primo modo, cum sit de per se intellectu ejus, et cadit in diffinitione ejus; illa autem ratio quae est in secundo modo, non est de per se intellectu, immo in diffinitione talis rationis cadit res, cujus est ratio, ut patet t. *Posteriorum* (t. c. 9). Sed ratio appetibilis bono convenit secundo modo dicendi per se et non primo modo, quia secundum Philosophum 2. *de Anima* (t. c. 66), ratio denominans objectum secundum respectum ad potentiam et ad actum potentiae, ut visibile colorem, convenit in secundo modo, et non in primo. Unde Commentator, in commento 66, dicit quod dicere quod colorem per se visibilis « est dicere per se non secundum primam intentionem, de quo dicitur illud quod est essentialiter, et est modus in quo praedicatum est de substantia subjecti; sed secundum intentionem secundam, et est illud in quo subjectum est in diffinitione praedicati, color enim est causa ut res visibilis sit. a Igitur appetibile non est formalis et intranea ratio boni.

Secundo ad idem. Objectum praecedit actum potentiae et relationem consequentem actum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo praecedit actum et illud quod sequitur actum, scilicet respectum appetibilis, scilicet esse appetibile; nam tertium non dicit ordinem ad voluntatem, nisi quia voluntas ad bonum dicitur, ut patet 5. *Metaphysics* (t. e. 20); ergo ordo quem dicit bonum ad voluntatem, scilicet esse appetibile, consequitur rationem boni, et per consequens non est de per se intellectu ejus cum innascatur ex relatione quae est intentionis ad objectum mediante actu.

Tertio ad idem. Illud quod resolvitur ut in causam et rationem sui, non est de per se intellectu ejus in quod resolvitur. Hoc patet. Ex quo resolvitur in illud, ut in causam et rationem sui, est illo poste-

rius. Unde Commentator, ubi supra, dicit quod pro tanto visibile non est de essentiali intellectu coloris, quia color est causa ut res sit visibilis, ideo enim res est visibilis, quia color est et non econtra. Sed esse appetibile resolvitur, ut in causam et rationem sui, in bonum; non enim ideo aliquid est bonum, quia appetibile, sed ideo appetibile, quia bonum vel apparet bonum, ut patet per Philosophum 3. *Ethicorum* (cap. 3); et 8. *Ethicorum* (cap. 4), resolvit distinctionem amicitiae ad amabilia; amabilia vero resolvit in primum honesti, delectabilis et utilis. Ergo appetibile non est formalis et intranea ratio boni.

Quarto ad idem. Nullus respectus dicit perfectionem simpliciter. Sed bonum dicit perfectionem simpliciter, secundum Anselmum, *Monologi*, cap. 15. Igitur bonum non dicit respectum.

Iste sunt rationes Guidonis de Carmelo in *Quolibet*.

III. Alia argumenta Aureoli. — Arguit etiam (x) sic Aureolus, 2. *Sentent.*, dist. 35, q. unica, ait. 1.

Primo. Quoniam ratio boni est ratio absoluta; alias Deus non esset ad se tenus. Ergo sequitur quod ratio boni non est ratio appetibilis, cum importet respectum.

Secundo ad idem arguit Aureolus; et in hac ratione principaliter se fundat. Ratio boni est motiva appetitus; ratio autem appetibilis est ratio respectiva; ratio autem non movet appetitum; unde ratio appetibilis est in secundo modo dicendi per se, non in primo modo. Item verbi gratia: visibilitas non est ratio objectiva intentionis visivae, sed coloreitas (6), ut dicit Aristoteles in 2. *de Anima* (t. c. 66); quod color est visibilis in secundo modo dicendi per se; et ideo si sic diffiniatur color, dicendo: color est visibilis, diffinitur a posteriori. Sic in proposito.

IV. Alia argumenta Guidonis de Carmelo. — Ulterius arguit Guido praediculus contra aliud dictum in eadem conclusione, scilicet quod primum habet rationem finis.

Primo sic. Posterius non est de per se primo intellectu prioris, nec per consequens ejus formalis et intranea ratio. Sed ratio boni est prior ratione finis; quia ratio boni immediatius consequitur rationem entis quam ratio finis. Bonum enim convertitur cum ente et aequaliter dicitur enti, ut patet 1. *Ethicorum* (cap. 6); ens autem et finis non convertuntur; unde, secundum Avicennam, bonum et unum sunt de primis consequentibus entis. Ergo finis non est intranea ratio termini.

Secundo ad idem. Illud quod praedicatur de aliquibus pluribus primo et per se, nullum illorum est

(x) *intellectui*. — *intellectu* Pr.

(x) *ratio* — Oin. Pr.

(6) *colorrita* — *colorita* Pr.

do intellectu primo et per se illius quod taliter prædicatur. Patet ista ; quia laie prædicatum comparatur ad illa plura ut superius ad inferiora ; inferius autem non est de per se intellectu superioris, immo e conversao. Sed tonum primo et per se prædicatur de fine, et de his quæ sunt ad finem, et de causa agente, formali, et materiali, et finali ; unde sicut quodlibet istorum est ens, sic et tonum. Ergo linis non est de primo el per se intellectu, el jier consequens nec formalis iniranea ratio boni. Unde Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), cum describit bonum per hoc quod est finis, scilicet quod sui gratia est eligibile, videns quod bonum non dicitur solum de fine, etiam de aliis, subdit ; *et (activum aut conservativum horum, el ad quod sequuntur talia, et prohibitivum contrariorum ;* quasi velit dicere quod bonum non solum dicitur de fine, sed etiam de omnibus quæ sunt ad finem.

C. — SOLUTIONES.

§ 1. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem negatur major. Non enim oportet quod in quolibet reperialur vestigium Trinitatis nisi in rebus subsistentibus, ut prius dicebatur (q. 2, art. 2). Et istam responsionem dat sanctus Thomas ad istud argumentum, prima parte, q. 45, art. 7, ad secundum ; et I. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3.

Ad secundum dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 21, art. 6, ad 6^o : « Cum in istis tribus ratio boni consistat, modo, specie, et ordine, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum, non habens modum, speciem, et ordinem, sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo, qui non esset animal rationale (a). » — Hæc ille. — Et ideo nego majorem, scilicet quod Deus potest omnem substantiam spoliare quocumque accidente præsertim respective ; unde non potest facere quod esset lapis, quin realiter de penderet a Deo, et illa dependentia esset accidens lapidis. Eodem modo dico quod ordo qui est accidens, consequitur necessario creaturam, ipsa posita in esse. Vel si concedatur quod aliqua substantia esset quolibet accidente spoliata, adhuc haberet modum, speciem et ordinem ; nam modus et species substantiæ non necessario sunt accidentia ; onlo autem esset respectus habitualis, non actualis ; nam sanctus Thomas ponit tales respectus habituales, ut patet *de Veritate*, q. 4, art. 5, ad primum.

Ad tertium negatur quod quolibet erratura sit

(a) *quod aliqui» e»»et homo, qui non ettcl animal rationale. — quod c»»et aliqui» homo qui non ruet rationali» Pr.*

vera (a) formaliter et proprie per suam essentiam, Nec valet probatio. Nam lam antecedens quam consequens falsa sunt. Nec enim res per essentiam est intelligibilis formaliter, -ed per respectum intelligentis ; nec per essentiam est vera formaliter, sed per respectum ad intellectum. Concedi tamen potest quod per essentiam est vera et intelligibilis si ly < per > dicat primum quo aliquid est verum vel intelligibile ; hoc enim est essentia, quæ fundat dictos respectus, qui sunt proximum et ultimum quo aliquid est formaliter verum vel intelligibile. Vel aliter aliis verbis, si ly < per > dicat causam efficientem, aut fundamentum intelligibilitatis, conceditur quod res est vera et intelligibilis per suam essentiam. Si autem ly < per > dicat causam formalem, sic illud negatur. Et est simile, sicut si diceretur : Socrates per generationem activam est pater, hoc enim est verum si ly < per > dicat causam fundantem paternitatem, quæ potest dici causa efficiens quare Socrates est pater ; si autem ly « per > dicat causam formalem, falsum est quod Socrates per generare sit pater, sed potius per paternitatem. Ita in proposito. Essentia lapidis est fundamentum intelligibilitatis et veritatis ; sed lapis non dicitur formaliter intelligibilis per essentiam, sed per intelligibilitatem quæ dicit essentiam cum habitudine ad intellectum. Similiter est in isto exemplo : si quæretur enim de homine an sit risibilis per essentiam suam, dicitur quod est risibilis per essentiam tanquam per illud quod causât risibilitatem, non autem est risibilis per essentiam suam sicut per illud quo formaliter est risibilis, sed per risibilitatem. — Similiter negatur quod quælibet creatura sit bona per essentiam. Nec enim essentia creatur ut præscindit ab omni e, lam simpliciter quain secundum quid, lam substantiali quam accidentali, tam in se quam in alio, puta in intellectu vel in suo simili, est diligibilis. Ut enim dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 2, ad quartum : « Nihil appetitur ab aliquo nisi per ordinem ad esse. Unde in omnibus appetitur quoddam esse. > Esse autem non est ipsa rei essentia. — Ex quibus patet quod essentia rei, ut præscindit ab esse, non habet rationem appetibilis, nec boni, nec diligibilis. Falsum etiam ibidem assumitur, scilicet quod res per essentiam sit ordinata ad aliquid. Nam nihil est ordinatum formaliter ultimate, nisi per ordinem qui dicit respectum.

Ad quartum dicitur similiter. Nam si essentia vel enlilas rei præscindatur a bonitate, tunc præscindilurab esse substantiali, in quo maxime consistit ratio substantialis Ixmitatis, ut dicitur *de Veritate*, q. 21, art. 5, ad quintum. Et ad primum dicit sic : < Bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale non est ipsa rei essentia, sed esse parti-

(*) ubicumque in hoc argumento invenitur rerum, vera, veniali», habet Pr. unum», una, unitatù.

ripatum, et hoc etiam prasupposito ordine ad primum esse per se subsistens. » Enfilas autem sic pnerisa ab esse, non habet rationem diligibilis a Creatore aut a creatura ; Deus enim diligit essentias rerum volendo eis esse, ut dicitur prima parte, q. 20, art. 2; etsic, in quantum diligitur a Deo, habet ordinem ad esse; unde essentias possibles non factas nec futuras Deus non diligit. Sciendum tamen quod illa probatio qua sic arçpiitur: essentia rei, ut abstrahit ab omni esse vel ab omni distincto a se quocumque, est a Deo dilecta, et Deus in ea complacet; ergo ut sic est bona ; — talis siquidem consequentia non valet. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 23, art. 4 : « In nobis voluntas diligendo rem, non causai bonum in re, sed ex Ixrno pneexistente incitatur ad diligendum. In Deo autem est e converso. Nam voluntas ejus qua vult bonum alicui, diligendo, est causa quod illud tonum ab eo pro aliis habeatur. » — H@e ille. — Ex quo patet quod ~~amôr~~ Deus amat creata, non infert ea esse bona ; quia ille amor non causatur ex bono pneexistente; sed est causa quod res sit bona. Non ergo sequitur : entitas rei, prout distinguitur ab omni alio, diligitur a Deo; ergo ut sic est bona ; sed sequitur quod est vel erit bona. — Sed cum probatur quod entitas sic procisa, sit bona, quia ut sic est ens etc., dico quod ens in actu convertitur cum bono, ut dicitur prima parte, q. 5, art. 3. Essentia autem procisa a bonitate, proscindit ab omni esse et online ad esse, et consequenter ab omni actualitate, cum esse sit actualitas omnis formæ vel naturæ, ut dicitur prima parte, q. 3, art. 3; ct per consequens essentia talis non proprie est ens, saltem non ens actu ; nec consequenter tona. Et quod non sil proprie ens, patet, quia ens proprie dicitur ens actu, ut dicitur prima parte, q. 5, ubi supra. Patet igitur quod essentia précisa a bonitate, proscindit ab ente quod convertitur cum bono. Similiter nec valet probatio qua arguens nititur probare quod essentia rei non distinguitur ratione a bonitate; vel quod bonum et ens non distinguuntur ratione. Dico enim quod ratio rei, ut pnescindit ab esse rei quocumque, non includit rationem amabilis. Si autem capiatur in ordine ad aliquod esse, jam potest habere rationem boni, sed tunc non præscinditur a boni Lite. Similiter consequentia quam facit arguens nulla est. Non enim sequitur ; voluntas amat entitatem rei sine bonitate, vel voluntas amat rationem entitatis sine ratione bonitatis; ergo sequitur quod entitas vel ratio entitatis est bona sine bonitate. Sed solum sequitur quod illa ratio amatur et alia non amatur. Sicut nec sequitur : voluntas amat asinum ut distinguitur ab amore; ergo amat asinum sine amore; vel : ergu asinus est amplus sine amore. Nec sequitur : voluntas vult rosam ut distinguitur a voluntate; ergo n^a est volita sine voluntate. Sed est fallacia consequentis a pluribus causis ventatis ad unam illarum.

Ad quintum dicitur quod entitas rei distinguitur realiter a veritate proprie dicta, qua res dicitur vera proprie. Et ad probationem quod non realiter, — dico quod intellectus concipit rationem lapidis, non concipiendo ejus veritatem; tamen quodcumque illa ratio concipitur, semper est veni, immo prius est vera quain intelligalur; nam cognitio est effectus ventatis, ut dicitur *de Veritate*, q. 1, art. 1. Unde argumentum illud solvit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. I, art. 1, ad tertium, ubi sic dicit : « Aliquid intelligi sine alio potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligalur, altero non intellecto; et sic ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine allero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine alio, quod intelligitur, eo non existente ; et sic ens non potest intelligi sine vero (a), quia ens non potest intelligi sine eo quod concordet vel æquetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 21, art. 1, ad 2^{am} in oppositum. Dicit enim quod « dupliciter potest aliquid intelligi sine alio. Uno modo per modum enunciationis, dum scilicet unum intelligitur esse sine alio; etsic ens non potest aliquid intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine alio per modum diffiniendi, ut scilicet intelligatur unum, non intellecto alio, sicut animal intelligitur sine homine et aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono, » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum istius. Quanturncumque enim intellectus distinguat et distincte intelligat entitatein, non intellecta veritate ejus, non sequitur quod sit sine veritate, sed quod res quæ est vera, intelligitur, non intellecta ejus veritate.

§2. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur sicut ad procedentia. Non enim concludit quod bonitas sit vera sine veritate, sed quod bonitas sit veta, non intellecta ejus veritate. Cum enim intellectus distinguit bonitatem a veritate, non facit quod bonitas sit sine veritate, sed solum quod veritas non est de intellectu bonitatis. Hæc enim intellectio unius sine alio non est per modum enunciandi, sed diffiniendi; nec dividit duo quantum ad coexistentiam, sed solum quoad difflinitivam concludentiam. — Eodem modo idem argumentum non concludit quod veritas sit bona sine lenitate, sed quod veritas intelligitur, non

(α) ftn€ vero. — Om. Pr.

intellecta ejus bonitate. Si enim intellectus intelligat veritatem precise, diffiniendo eam, tunc ipse non intelligit eam ut amabilem, aut ut bonam; immo, si veritas non aliud haberet quam quod de ipsa concipit intellectus, ipsa veritas nullo modo esset bona nec amabilis. Sed quia non obstante quod intellectus ipsam abstrahat dicto modo, stat quod illi veritati multa insunt, licet non intelligantur pro tunc, sicut esse in intellectu vel aliud quodcumque esse, ideo intellectus abstrahens non aufert ab ea suam bonitatem, sed pro tunc non habet oculum ad lenitatem.

Sed forte dicet aliquis : cum omnis creatura sit bona, aut est bona bonitate quæ est ipsamet res, aut bonitate distincta. Si primum, ergo secunda conclusio et tertia videntur falsæ; si secundum, cum illa bonitas sit creatura, iterum quæritur qua bonitate est bona, et tunc vel erit processus in infinitum in bonitatibus, vel erit standum in aliqua creatura quæ sit sua bonitas. Ad illud respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 4, ad quartum. Dicit enim quod α aliquid dicitur ens multipliciter : primo modo aliquid dicitur ens, quia in se subsistit; secundo modo, quia est principium subsistendi, ut forma; tertio, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; quarto, quia est privatio dispositionis subsistentis (a), ut cæcitas, etc. Et ideo, cum dicimus : essentia est ens, si procedatur sic : ergo est aliquo (6) ens; et tunc : vel se, vel alio; et sic, — processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo ens sicut aliquid in esse suo subsistens est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere ipsi essentiæ aliquid quo sit, sicut aliquid alterum est per essentiam. Similiter, cum dicitur, bonitas est bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens, sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid est bonum ; et sic non oportet etiam inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo ». — Hæc ille. — Idem ponit art. 5, ad 8am. Dicit enim quod « hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud (γ) esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur. Unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur esse per aliquod esse quod ipsa non sit, quia ejus (δ) esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita non sequitur de bonitate ». — Hæc ille. — Eandem quoque responsionem ponit in *Summa*, prima parte, q. 5, art. 5, ad secundum.

() ut qualitas; quarto, quia Cft privatio dispositionis substantie, — Om., Pr.

() modo. — Ad. Pr.

(γ) aliud, — Om., Pr.

(δ) ejus. — Om., Pr.

Dices forte quod ex hoc quod aliqua creatura est bona, et non per aliquid aliud a se, sequitur quod aliqua creatura sit bona per essentiam suam. — Dico quod cum dicimus quod nulla creatura est bonitas sua, intelligitur de rebus subsistentibus et completum esse in natura habentibus, quod solus proprie dicuntur creari vel esse creatura, ut supra dictum fuit. Et hunc sensum se habere aperit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 4, ubi sic dicit : < Cum dicitur : nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut etiam cum dicitur : nulla res est suum esse, et tamen esse rei est quædam res creata, et eodem modo veritas rei aliquid creatum est. » — Hæc ille. — Eodem modo potest dici de bono et de bonitate.

Ad secundum contra tertiam conclusionem negatur minor, scilicet quod ratio veri insit per se omni rationi per se precise sumpte, sumendo ly per se primo modo; licet insint cuilibet rationi per se secundo. Nulla enim ratio formaliter est vera nisi per adæquationem ad rem cujus est, nec aliqua res est vera nisi per adæquationem ad intellectum. Illa autem adæquatio addit, ad illud cujus est, respectum rationis. Et si per impossibile, illam rationem nulla consequeretur adæquatio, ita quod nec adæquaret rem sibi, nec adæquaretur rei actu vel habitu, illa ratio non esset vera. Item, si res nec actu nec habitu adæquaretur intellectui, non esset vera. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. I, art. 2 : < Si nullus esset intellectus, divinus vel humanus, rebus existentibus, per impossibilem hypothesim, nullo modo ratio veritatis maneret in rebus. > — Hæc ille. — De bonitate etiam dictum est nunc, et dicitur (e) secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 21, art. 2, ad quartum : < Bonitas non consequitur rationem speciei, nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineæ vel numero secundum quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint. > — Hæc ille. — Ex quo patet quod arguens falsum assumit secundum, quod bonitas insit omni rei et omni rationi per se et precise sumptas.

Ad tertiam contra eandem conclusionem dico quod male capit opinionem contra quam arguit. Cum enim dicit sanctus Thomas quod verum et bonum distinguuntur per intellectum etc., non intelligit quod intellectus creatus det rei quod sit bona vel vera. Et ad istam mentem arguit ueste contra eum, in primis tribus probationibus, quæ bene probant quod res non habet ab intellectu quod sit bona; et hoc utique verum est ; nec sanctus Thomas oppositum dicit, sed solum vult quod in ratione boni et in ratione veri importatur respectus rationis, non quidem tamquam aliquid intraneum bono, aut aliquid requisitum ad hoc quod res sit bona, tunc enim argumenta bene

(a) et dicitur. — et nunc dicitur Pr.

concludunt) sed tamquam aliquid requisitum ad intelligendum rem ut bona est. Multa enim nomina sunt huiusmodi quod scilicet in suo conceptu dicunt aliquo! ens rationis, puta negationem vel respectum rationis. Cujus ratio est, quia illam negationem vel relationem dicunt non in recto, nec ut quid intraneum rei quam principaliter significant, sed significant principaliter et in recto aliquid extra animam, quæ fundat talia entia rationis in quantum huiusmodi; talia autem fundata significant in obliquo, et ut quid consequens ad principale significatum ac requisitum ad intelligendum rem ut talis est. Cum autem dicit in tertia probatione quod verum est manifestativum intellectus, verum est, et concedo eum sancto Thoma, *de Veritate*, q. 1, art. 4, quod veritas rei præcedit actum intellectus humani, quia non dicitur vera principaliter per respectum ad intellectum creatum. Sed tamen actus intellectus increati et ejus verbum necessario præcedit veritatem rei. Ex hoc enim dicitur vera creatura, quia implet vel æquatur divinæ conceptioni secundum modum sibi præfixum. Sed loquendo de intellectu creato, cognitio intellectus non est causa veritatis rei; sed est talis ordo quod veritas primo est in intellectu divino, secundo in rebus ab eo exemplatis, tertio in intellectu qui concordat rei, habendo similitudinem ejus, quarto sequitur cognitio quæ est effectus veritatis, scilicet illius conconliæ inter intellectum informatum specie rei et ipsam rem, ut patet *de Veritate*, q. 1, art. 1.

II Ad argumenta Guidonis de Carmelo. — Ad primum eorum quæ secundo loco contra tertiam conclusionem inducta sunt, dicitur quod objectum voluntatis non habet nomen impositum nisi quod significat ens in ordine ad voluntatem. Unde non est simile de colore respectu visus, et de bono respectu voluntatis: sed ita se habet bonum respectu voluntatis, sicut visibile respectu visus. Objectum enim visus habet proprium quod quid est, præter illam rationem quæ competit ei in secundo modo (per se) relationis ad visum; et hoc est color. Sed non sic objectum voluntatis aut appetitus. Et ideo negatur quod ista sit in secundo modo per se: bonum est appetibile; quin potius est in primo. Bonum enim non dicit quod quid est ejus quod est objectum voluntatis, sed dicit rationem quæ, consequitur tale objectum ex respectu ad voluntatem vel appetitum, sicut visibile se habet ad objectum visus.

Ad secundum similiter dico quod lionum non dicit quidditatem objecti voluntatis in se, sed in ordine ad actum voluntatis; sicut visibile respectu objecti visus. Unde istud argumentum solvitur omnino ut præcedens. Supponit enim quod bonum se habeat ad appetitum, ut color respectu visus.

Ad tertium dicitur quod appetibile non resolvitur in id quod est in rebus ut in rebus talem quale est subjectum respectu passionis, vel color respectu visibilis, sed in

causam quæ est forma et quidditas; sicut si dicerem, quare hoc est homo, quia est animal rationale, etc. Talis autem causa et effectus non se habent ut prius natura et posterius, sed ut notius et minus notum.

Ad quartum dico quod argumentum procederet si bonum nullum absolutum diceret, sed purum respectum; talia enim non dicunt perfectionem simpliciter. Sed non sic est in proposito. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 6, « ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen lioni significat ipsum respectum solum, sed quia significat illud ad quod sequitur respectus cum ipso respectu. » — Hæc ille. — Secundum enim quod dicit, ibidem, « aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum respectum solum, sicut hoc nomen, pater, vel filius, vel paternitas ipsa. Quædam vere nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alieius generis quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum respectum solum, sicut hoc nomen, scientia, est impositum ad significandum qualitatem <piam sequitur respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. » — Hæc ille.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad primum, negatur major; nec valet probatio. Isio modo enim Deus dicitur bonus ad se, quo justus. Constat autem quod justus respectum importat; non tamen unius personæ ab altera distinctivum; sed respectum debiti, vel alium respectum rationis communem Trinitati. Et illo modo Augustinus quandoque dicit talia in divinis dici ad se, quia scilicet non illo modo dicuntur quo pater vel filius. Vel potest optime responderi secundum præfatam distinctionem in præcedenti solutione, scilicet quod talia non sunt relativa secundum esse, sed secundum dici.

Ad secundum dicitur quod ratio relativa non movet, accipiendo relativum primo modo; sed negatur, secundo modo sumendo relativum vel rationem relativam. Cetera vero quæ in eodem argumento tanguntur, soluta sunt in solutione primi huius ordinis. Nam bonum non sic dicit objectum voluntatis sicut color respectu visus; sed simul implicat absolutum motivum voluntatis cum habitudine ad appetitum vel voluntatem. Non dicit solum respectum appetibilem; sed dicit aliquod absolutum sub dicto respectu, quod quidem absolutum forte explicatur per hoc quod dico perfectum. Unde nec appetibile dicit totum quod est de ratione boni, sed partem. Et ideo nec ita se habet bonum respectu appetitus sicut color respectu visus, nec totaliter eodem modo sicut visibile respectu visus; quia primum dicit pure absolutum, secundum pure respectivum; sed sic se habet sicut se haberet ad visum hoc quod dico, color visibilis, vel aliquid illa duo importans.

IV. Ad alia argumenta Guidonis de Carmelo. — Ad primum illorum quæ tertio loco contra eandem conclusionem inducta sunt, dicitur quod minor est falsa ; nec prolmio valet. Dico enim quod omne ens appetibile diei aliquo modo potest terminari in quantum est terminus motus appetitivus. Quod, ut melius intelligatur, «licit sanctus Thomas, prima *prie*, q. 5, art. 6 : α Bonum, inquit, aliquid est in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem terminatio considerari potest ex consideratione motus naturalis corporis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem, ad ultimum; secundum quid autem, ad medium per «piod itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat. Illud autem quod est ultimus terminus motus potest accipi dupliciter: scilicet ut res ipsa in quam tenditur, utpote locus, vel forma quæ acquiritur in motu ; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, terminus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; illud autem quod appetitur ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam perse appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod perse desideratur; illud autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio. » — Hæc ille.

Ad secundum negatur minor. Non enim bonum prædicatur primo et per se de fine eide his quæ sunt ad finem; sed principaliter de fine, et de aliis, ex ordine quæ habent ad finem, vel sunt quodammodo linis modo supra posito. Unde sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 5, art. 6), ad tertium, dicit quod « bonum non dividitur in honestum, utile, et delectabile sicut univocum æqualiter de eis prædicatum, sed sicut analogum quod prædicatur secundum prius et posterius. Per prius enim prædicatur de honesto, secundario de delectabili, tertio de utili ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod bonum non dicitur æque de fine primo et de his quæ sunt ad finem, sicut nec quodlibet illorum æque principaliter terminat motum appetitus, nec æqualiter; sed unum dicitur finis simpliciter, aliud finis secundum quid.

Et in hoc primus articulus terminatur etc.

ARTICULUS 11.

AN PARTES IMAGINIS SINT DISTINCTE
SECUNDUM REM,
A RE IN QUA IMAGO TRINITATIS INVENITUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sil

Prima conclusio : quod potentiæ animæ non sunt Ipsa essentia anima

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 1, ubi sic dicit : < Impossibile est

dicere quod essentia animæ sit ejus potentia (i), licet quidam hoc posuerint. Et hoc quidem dupliciter ostendetur quoad præsens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non sit in genere substantis, nec potentia. Operatio autem animæ non est in genere substantiali, sed in solo Deo, cujus operatio est ejus substantia ; unde potentia Dei quæ est principium operationis, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum in anima nec in aliqua creatum. »

Ecce primam rationem ejus ibidem.—Sed contra istam rationem instatur per mullos dicentes eam non procedere. Dicit enim Scotus, in secundo Sentent, (dist. 16, q. unica), *primo* quod major est distinguenda. Potentia enim et actus multipliciter accipiuntur. Nam accipiendo potentiam pro potentia activa vel passiva, prout potentia dicitur principium transmutandi aliud vel transmutandi ab alio, non oportet quod talia potentia et suus actus reducantur ad idem genus; nec, sic accipiendo potentiam, potentia et actus dividunt omne genus entis. Alio modo accipitur potentia pro potentia objectiva, ut illud dicatur esse in potentia, quod est objectum potentiæ productive, et illud dicatur esse in actu quod in esse est positum. Actus autem et potentia isto modo accepta, dividunt omne genus entis; immo talis potentia est idem numero cum suo actu, idem enim numero est album in potentia et post album in actu. Et ideo si argumentum illud valeat, probabit quod quot sunt actus intelligendi aut volendi in anima tot sunt in ea potentiæ realiter distincte.— *Secundo* potest instari contra illam rationem, quia substantia est in potentia ad quantitatem, immo substantia nude considerata se habet ad accidentia ut potentia ad actum ; et tamen non sunt ejusdem generis. — *Tertio*, quia superficies est potentia respectu colorum, quæ tamen non est ejusdem generis cum colore, cum unum pertineat ad genus quantitatis, puta superficies, et aliud ad genus qualitatis, puta color. — *Quarto*, quia in proposito, posito quod potentiæ animæ sint accidentia animæ, oportet quod anima se habeat respectu illarum ut potentia ad, actum, sicut omne subjectum respectu sui accidentis. Quæritur ergo de illa potentia, qua anima est in potentia respectu Liliæ accidentium, an sit ipsa essentia animæ; et tunc habemus quod non oportet semper actum et potentiam reduci ad idem genus, cum essentia anima sit substantia, et illa potentia sit accidens. Si illa potentia sit accidens, proceditur in infinitum, quia iterum essentia animæ erit in potentia ad talem potentiam, et quæritur ut prius.

Ad primum dicitur quod distinctio de potentia objectiva etc. non valet; sed est pura fictio. Non enim Aristoteles qui toties dicit omne genus antis

(a) *potentia*. — *potenti* Pr.

dividi per potentiam el actum fecit unquam implicite vel explicite de tali potentia objectiva mentionem. Nono enim *Metaphysics*: (t. c. 2 et 3), cum proposuit actum et potentiam esse differentias entis, statim dividit potentiam per passivam et activam, et agit de utraque; et actum etiam dividit in primum et secundum, el de omnibus istis tractat in toto 9. Omne siquidem ens vel est actus purus, ut Deus; vel potentia pura, ut materia prima; vel compositum ex actu et potentia, actu quidem qui est forma, et potentia quæ esi materia, ut res sensibiles; vel ex rsse et essentia, quorum unum se habet quodammodo ut materia, aliud quasi forma, ut substantia» separate. El sicut esse est actus essentiæ, ita operatio est actus potentiæ aactivæ. In omnibus autem istis combinationibus, semper actus et potentia ad idem genus reducuntur, praesertim potentia activa et passiva de qua in 9. facit Aristoteles mentionem, secundum mentem Philosophi et sui commentatoris. Si enim de alia potentia voluisset illam propositionem intelligere, utique debuit ipse vel Commentator mentionem facere; quod tamen non fecit. — Quod etiam arguens dicit aliquem actum esse idem numero cum sua potentia, repugnat Aristoteli, primo *de Anima* (t. c. 6), ubi dicit, quod potentia et endelechia non parum distant; ubi Commentator, commento 6, dicit: «Potentia et actus sunt differentia quæ contingunt omnibus praedicamentis, et sunt valde oppositæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod actus et potentia quæ dividunt omne prædicamentum («) non sunt idem numero, sic quod illa potentia quandoque sil actus, cum Commentator dicat talia esse differentias valde oppositas. Nono etiam *Metaphysics*, commento 2, dicit Commentator quod hoc nomen, potentia, non dicitur nisi de potentia activa vel passiva; vel de potentia transumptive dicta, qualis est in mathematicis; vel potentia eundum similitudinem, secundum quam falsum quod non necessario est falsum dicitur possibile, vel id quod non est verum sed potest esse verum. Et idem ponit 5. *Metaphysics*, commento 17. — Patet ergo quod instantia illa nulla est; nam omnis potentia proprie dicta est activa vel passiva, sive productiva vel receptiva.

Ad secundam instantiam dicitur quod materia prima est in potentia respectu formæ substantialis de per se. Substantia vero composita ex materia et forma est subjectum quantitatis et in potentia ad quantitatem non de per se, sic quod sit secundum se totum vel secundum partem, scilicet materiam, ordinata ad actum qui est accidens. Et ideo non oportet quod talis potentia sit ejusdem generis cum tali actu; modo illa propositio, actus et potentia ad idem genus reducuntur, intelligatur de potentia quæ proprie et de per se ordinatur ad illum actum, sicut

potentia calefactiva ad calefaciendum, et potentia intellectiva ad intelligendum. — Potest etiam dici, secundum aliquos, quod in substantia est alia potentia ad qualitatem, el alia ad quantitatem, et sic de aliis praedicamentis; et tales potentiæ respectu accidentium, non sunt ipsa sulislanlia, puta materia prima vel compositum, sed accidens illius. Unde Commentator, 5. *Physicorum*, commento 9: «Potentia, inquit, ad unumquodque praedicamentum, est in illo genere pnedicamenti quod est actu; el similiter via de potentia ad actum, etc. ; & ubi patet quod loquitur de potentia susceptiva motus quæ est via ad rem pnedicamenti. Unde ibidem sic ait: «Potentia ad substantiam est quodammodo in praedicamento substantiae, et similiter via ad generationem substantial-; similiter potentia ad quantum et alia pnedicamenta. Ideo visum est quod illud esse quod est inter potentiam et actum in illo genere sit sub illo genere, quoniam esse medium inter potentiam et actum quæ sunt in illo genere necesse est de genere actus qui est complementum, sed differunt secundum magis el minus. & — Hæc Commentator. — Et si ulterius dicatur: tales potentiæ sunt accidentia substantiae»; igitur substantia est in potentia ad illa; ergo est ejusdem generis cum illis, et caetera;—dicitur quod substantia composita est de per se in potentia ad actum qui est esse; sed consecutive ad hujusmodi accidentia. Sufficit ergo quod illa potentia sit ejusdem generis cum actu quem primo et de per se respicit, licet non sit unius generis cum actu quem consecutive el per accidens respicit.

Ad tertiam dicitur quod superficies non est potentia propria el per se respectu coloris, sed diaphanum in superficie, vel aliquid hujusmodi; talis autem potentia, respectu coloris actualis, est in genero qualitatis. — Et si quæretur de tali potentia, cum sil accidens et actus sulistantiæ, per quam potentiam substantia est in potentia ad hujusmodi accidens; dico quod hujusmodi accidens non habet potentiam propriam sibi; sed illa eadem potentia quæ ordinatur de per se primo ad esse sulstantiale, ordinatur ad hujusmodi inchoationes per accidens el secundario.

Ad quartam dicitur quod anima se habet ad suum esse quasi potentia respectiva, non dico passiva, ad suum actum, el hoc de per se primo; ad hujusmodi autem potentias, se habet ut potentia ad actum secundarium et quem per accidens respicit. Et ideo, licet essentia animæ el suum esse ad idem genus reducuntur, non tamen o]ortet quod ejus essenlia et suæ propriæ passionis ad idem genus reducuntur. Illa ergo major principalis rationis sic intellecta: omnis potentia primo et per se respiciens aliquem actum, reducitur ad idem genus cum tali actu, nullam habet instantiam. Et tunc subsumatur: sed potentiæ animæ primo et per se respiciunt actum de genere qualitatis; igitur, etc.

(») prwdiranientum. — *praedicatum* Pr.

Et sic patet prima ratio principalis in huo robore perseverans.

Secunda ratio principalis ad eamdem conclusionem, est hæc, quam ponit ubi supra (1 p., q. 77, art. 1) : < Anima, inquit, secundum essentiam suam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet operationem vite; sicut semper habens animam est actu vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem artum, sed est ultimus terminus generationis. Unde, quod sit in potentia adhuc (2) ad alium actum, hoc non competit ei secundum essentiam suam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic anima secundum quod subest eue potentiæ, dicitur actus primus ordinatus ad secundum actum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vite, et in diffinitione animæ dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum in quantum actus est. » — Hæc ille.

Sed contra hanc rationem sunt multe instantia?. *Pruna* est, secundum Scotum, quia eodem modo arguetur de potentia quam tu ponis esse qualitatem distinctam ab anima, sicut tu arguis de anima. Sicut enim tu arguis quod quia anima secundum essentiam suam est forma et actus, ideo si ipsa sit immediatum operationis principium, semper esset in actu operum vilæ, ita ego arguam de illa qualitate. Ex quo enim illa est quædam forma et actus quidam, si ipsa sit immediatum principium operationis, semper habens illam erit in actu operum vilæ, puta intelligendi et volendi. Nec tua consequentia est evidentior quam Ista. — *Secunda* instantia est, quia similitudo posita inter animam, prout est principium vivendi, et eam, prout est principium operum vite, non valet; quia anima est principium vivendi, in genere causæ formalis; sed est principium operum vilæ, in genera causæ efficientis. Et ideo non sequitur : anima est immediatum principium operum vite; igitur habens animam, semper talia operatur, sicut ex alia parte sequitur : anima est immediatum principium vivendi; igitur habens animam semper vivit in actu; quia causa formalis semper est simul cum suo effectu formali, non autem causa efficiens, praesertim causa efficiens partialis, quomodo subhabet anima respectu operum vite, nam praeter animam requiritur ad intelligendum vel cognoscendum, objectum et species intelligibilis et organa vel huiusmodi. — *Tertio* potest instari. Nam falsum videtur quin per unum et idem, scilicet per essentiam suam quæ est forma, anima sit uclus corporis, et sit in potentia ad actum ulteriorem. Nam tu ponis animam secundum essentiam suam esse subjectum dictarum qua-

litatum, et per CO/uwquens in potentia ad illas. Item, essentia animæ se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Patet ergo quod non est inconueniens animam per idem ex parte rei esse actum unius et in potentia respectu alterius.

Ad primam instantiam dicitur quod non ite potest argui de potentia animæ, si sit accidens animæ, sicut si esset essentia animæ. Cujus ratio est, quia alius actus est essentia animæ, et alius actus, huiusmodi potentia, quam dico qualitatem. Anima enim est actus dans esse simpliciter, et est ultimus terminus generationis hominis; et ideo talis actus non potest secundum se esse ratio quod homo sit in potentia exspectante ulteriorem actum. Secundum enim Commentatorem, 9. *Metaphysicæ*, commento 2, nihil est in plenitudine secundum illud quo est actu, nec per formam quæ est simpliciter in actu. Sed potentia illa quam dicimus qualitatem est actus non dans esse simpliciter ipsi animæ aut toti composito; nec est terminus alicujus productionis substantialis aut accidentalis de per se; sed consequitur ad productionem animæ sicut passio consequitur productionem proprii subjecti. Et ideo est ratio quod homo sit in potentia ad opera vite; talis enim actus reddit animam potentialiorem quam sit per suam essentiam; licet enim sit actus animæ prout aspicit actum primum, tamen in ordine ad actus secundas reddit eam potentialem.

• *Id secundam* instantiam dicitur quod licet anima sit, alio modo et in alio genere causæ, principium vivendi et principium operum vite, tamen hoc est generale utrique principio, quod nullum eorum est in potentia ad actum suum, praesertim immanentem, si det per idem esse actu simpliciter, et actum secundum vel secundarium, et secundum se sit sufficienter in actu ad exeundum in esse et operari omnia («), sicut eadem forma substantialis dat igni (i) esse simpliciter et formam levitatis; ideo numquam ignis habet esse simpliciter per formam suam quin habeat illum actum qui est levitas immanens. Igitur et in proposito patet manifestius, quia anima non solum elicit opus intelligendi, immo illum actum recipit (y). Si ergo per idem immediate daret esse per modum formæ, et intelligere per modum efficientis, sicut semper dat vivere semper daret intelligere. — Illud autem quod additur, quod anima est efficiens solum parziale respectu intellectus vel volitionis, non valet. Dico enim quod actus intelligendi immediate causatur ab anima sub plenitudine existente. Quod autem requiratur objectum aliud ab anima, hoc ideo est, quia objectum reducit animam sub plenitudine ad actum primum; quo habito, anima sub plenitudine exit in actum secundum. Sed quia si essentia animæ

(3) ονηία. — communia Pr.

(€) igni. — igitur Pr.

(y) recipi/. — rapiet/ Pr.

(») adhuc. — ad hunc aut Pr.

on haberet talem potentiam adjunctam, non posset per objectum exterius amplius actuari, ideo si essentia anirnæ esset immediatum operationis principium, cum in nullo actuarelur per objecta exteriora, nec indigeret aliquo passo exteriori, semper esset in actu operum vitae, vel numquam ; et prasertim loquendo de operibus quæ naturaliter et non libere fiunt.

Ad tertiani instantiam dicitur quod anima aliter dicitur in potentia ad suas potentias, et aliter ad artus secundos vel operationes vita». Ad opera siquidem vitæ est proprie in potentia passiva, quia potest transiri ad illa, et esse sub illis, et sub privatione illorum. Sed ad suas potentias non se habet in potentia nisi receptiva, el non passiva proprie loquendo; sic quod numquam potest esse sub talium potentiarum privatione, cum sint ejus naturales proprietates. Et eodem modo dicitur de essentia anima» respectu sui esse. Non enim proprie est in potentia respectu ejus. Accipiendo enim proprie potentiam passivam illam, est respectu oppositorum. Non oportet autem hoc dicere de potentia receptiva. El ideo essentia se habet ad ens in potentia receptiva, quæ non dicitur proprie potentia passiva, sicut dictum est de potentiis anirnæ. Dico igitur quod non est inconveniens earndem essentiam anirnæ esse actum respectu unius et dare illi esse simpliciter, et cum hoc, se habere ad aliud ut potentiam receptivam ; secus de potentia proprie passiva, cujusmodi sunl potentiæ anirnæ quæ sunl passivæ passione spirituali, tali modo quod transmutantur de actu m ejus privationem. El ideo, licet essentia anirnæ non se habeat ut potentia ad operationes vitæ, tamen se habet ul potentia ad suas proprias passiones, quas potentias anirnæ dicimus, el ad suurn asse. Patet igitur quod illæ instantia» non impediunt predict® sufficientiam rationis.

Tertia ratio principalis est ista : « Impossibile est quod ulicujus (x) substantia» creat® sua essentia sil sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt. Semper enim (v) actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita o;»eniri est actualitas operativ» potentiæ seu virtutis; secundum hoc enim utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creature operativa potentia sit ejus essentia; sed hoc solius Dei proprium est ul sua essentia sil sua potentia. » — Hanc rationem ponit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*, q. 11, quæ est ultima illius libri (y).

Sed ad hanc rationem lit instantia dicendo quod similitudo nulla est quam Doctor facit. Quia alio

modo esse est actualitas essentiæ, quam operari sit actualitas potentiæ; quia esse est actus essentiæ, sicut forma dicitur actus ejus, sed operari est actualitas potentiæ, sicut effectus efficientis vel actio ejus dicitur actus ejus. Modo major distinctio est inter causam efficientem et ejus actionem, quam inter formam et ejus effectum formalem. Non ergo «qiortet quod, si isti duo actus sunt distincti, quod illa quorum sunt effectus distinguantur in creatis.

Ad hanc instantiam dicitur quod non impedit rationem. Quia licet alio modo esse respiciat essentiam, quam operari potentiam, hoc est, in alio genere principii vel causæ, tamen hoc est eis commune; quia in creaturis sicut esse simpliciter non est actus ad quem ordinatur potentia, ita nec operari est actus ad quem ordinatur essentia, sed essentia ad esse el potentia ad operari. Cum ergo creatura per suam essentiam non habeat quod ordinetur, expectando, ad alium actum quam esse, quia per illud quo est in actu simpliciter non est in potentia expectative, oportet dare prater essentiam qua actu est simpliciter, aliud quo ordinetur ad actum expectatuni qui est operari. Ubi ergo esse distinguitur ab operari sicut actus semper præsens ab actu expectato, oportet dare aliud principium quo ordinetur ad hoc, el aliud quo ordinetur ad illud.

Quarta ratio, quam etiam facit ubi statim dixi (*de Spirit, creat.*, art. 11), talis est : « Impossibile, inquit, est quod anima sit sqa potentia (a), propter tria. Primo, quia essentia est una. In potentia autem oportet ponere multitudinem, propter diversitatem actuum et obsectorum ; oportet enim potentias secundum actum diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentialium differentia, quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes pbntenti» sensitivæ et nutriti» partis; quædam vero jiotentiæ non sunt actus partium corporis, ul intellectus et voluntas; quod esse non posset, si (6) potentiæ non essent aliud quam ejus essentia; non enim potest dici quod unum el idem possit esse actus corporis ct separatum a corpore, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentialium anirnæ et habitudine illarum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut sensus irascibilem et concupiscibilem, el intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa essentia anirnæ, quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ anirnæ non sunt ipsa essentia, x — Hæc ille.

Sed contra hanc rationem mult» fiunt instantia».

Prima quidem contra primum rnotivum ibi tactum. Diceretur enim quod eadem potentia est potentia contrariorum, tam passiva, ul superficies albi et

(a) *alicujxu* — *actu*» Pr.

(C) *mim.* — vero Pr.

(y) Juxta divisionem hodiernam, q. unici *de »pintua-Ubu· creaturi*», art. 11.

[i] *iwa potentia.* — *tu*»· potenfir Pr.

(6) *duir.* — Ad. Pr.

nigri, quam activa, el hoc sive rationalis quæ potest in app< sive activa naturalis universalis, sive activa naturalis particularis secundum diversitatem recipientium, ut calor aliqua indurat et alia liquefacit, et eadem est potentia sensitiva contrariorum, nec differunt re opinativum et intellectivum, nec posse sanari et infirmari, cum contrarietas nata sit fieri circa idem. Distinctio autem potentiarum de qua loquitur Philosophus debet intelligi secundum rationem, non secundum rem. Vel diceretur etiam quod actus, quamvis differant genere, pisunt exse ab uno principio, quodam ordine, sive sit activum sive passivum; el sicut tu dicis essentiam anirnæ unam esse principium productivum el receptivum mullarum potentiarum anirnæ, licet quodam online, sic dicam a simili quod est principium mullarum operationum eodem ordine.—'Secunda instantia est, quia ad secundum inolivum diceretur quod ideo dicuntur aliquæ polcnliæ separatu) a corpore el aliaconjundæ, quia anima aliquas operationes potest, non coexigendoorganum corporeum, el aliquas non polest nisi per organum corporeum; non tamen ex hoc habetur quod illud quo anima potest hanc operationem vel aliam sil accidens distinctum ab anima. — Tertia instantia est quia diceretur ad tertium motivum ibi tactum, quod cum actio sil a potentia activa et passio a potentia passiva, non est majus inconveniens idem esse principium actionis el passionis, vel idem movere seipsum, quam idem esse principium potentiæ aelivæ et principium potentiæ passivæ subjectivum; immo minus, quia si idem non potest esse in actu et potentia instrumentaliter, mullo minus principaliter. Subjectum autem est principium agens el patiens. I nde, si anima potest esse subjectum potentiæ aelivæ et pa&ivæ, pari ratione |M)lest per se agere el pali immediate, sicut mediate; licet agat per unam potentiam instrumentaliter el patiatur per aliam immediate, tamen agit principaliter et patitur per suam essentiam»

Ad primani instantiam dicitur quod neutra solutionum ibidem positarum sufficit. Non quidem prima; quia, licet distinctio secundum rationem non sit causa effectiva distinctionis realis actuum vel objectorum vel potenliarum anirnæ, tamen distinctio rationis per modum finis vel fJrmæ, potest esse principium distinctionis realis pûtentiamm. Ex quo enim polentiæ secundum suam essentiam ordinantur ad objecta ul differentia secundum rationem, ita quod una potentia nullo modo ordinatur ad objectum sub tali ratione sub qua alia |xdentia ordinatur ad suum objectum, oportet quod tales potentiædistinguantur genere vel specie, et consequenter numero. Et ideo falsa est glossa quæ datur ad dicta Aristotelis, impo-nens sibi quod asserit potentias tales sola ratione distingui. Nec tamen oportet quod omnis diversitas rationis in objecto diversified actum vel potentiam anirnæ, sed solum rationes illæ objectorum quas

potentiæ primo d per se respiciunt. Et ideo instantia? facte nihil valent. Nam potentia passiva non respicit aliquod contrariorum sub ratione propria sed comuni cuilibd contrariorum, nec potentia activa rationalis vel naturalis, universalis vel particularis, ·pπ·diverses effectus secundum diversitatem passivorum induat. Nulla siquidem istarum respicit plura; sed omnia sub una communi ratione objecti quod primo d per se respicit; ul palet per singula discurrenti. Sola siquidem objectorum diversitas potentias diversificent, a qua potentia recipit specificam distinctionem. Secunda similiter responsio ibidem data non valet; quia anima non recipit speciem a suis potentiis sicut potentia· ab objectis. Et ideo non oportet quod ab eadem potentia anirnæ procedant drversæ operationes, cum proximum principium operationis speciem recipiat ab objecto modo praedicto, d in secunda conclusione explicabo (a).

Adsecundam instntntiamdiciturquod illa responsio ibidem data non valet Quia Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 4) dicit intellectum nullo modo esse materiae immixtum, nec esse artum corporis. Cum ergo essentia anirnæ sit actus corporis, ipsa non potest dici intellectus, ad mentem Philosophi.

Ad tertiam dicitur quod responsio ibidem data nulla est. Non enim est inconveniens idem esse principium potentiæ aelivæ et potentiæ passivæ. sicut esset inconveniens idem esse proximum principium actionis el passionis. Proximum enim principium agendi non potest esse ejusdem speciei cum proximo principio patiendi, alias idem esset in potentia ad se. Similiter agens d patiens sunl dissimilia in principio. Illud autem quod additur de instrumento, nihil est ad propositum. Nam potentia? anirnæ non sunl proprie in potentia vel in actu, sed anima per eas; nec agunt nec patiuntur, sed anima per eas. Non sunt enim talia instrumenta quæ halieant aliam actionem a principali agente, vel quæ recipiant motum a principali agente d postea agant; sed sunt instrumenta conjunctissima, immo ratio agendi vel patiendi. Et ideo non sequitur quod anima principaliter secundum suam essentiam agatur d patiatur proxime, d agat d patiatur instrumentaliter per potentias; s«xl sequitur quod anima agit d patitur principalitersecundum diversa instrumenta. Arguens enim imaginatur animam prius agere principaliter per essentiam, d post instrumentaliter per potentias; quæ imaginatio a nostra procul repellitur ratione. Quidquid enim anima agit, per potentias agit principaliter, licet agat per instrumenta conjunctissima. El sic palet quod illa ratio principalis in sua efficacia perseverat.

Quinta ratio principalis est ista : < Omne agens quod agit per essentiam est agens primum, ut Avicenna dicit. Cujus ratio est, quia omne secundum

(a) *explicabo — explicando* Pr.

agens agit in quantum participat aliquid; el ita agit per aliquid additum csBentiae suae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per essentiam suam, sed ipsa agit per suam potentiam. Eiyo sua potentia non est sua essentia. » — Istam rationem ponit pnmō *Sentent.*, dist. pnrseiiti (q. 4, art. 2).

Sel ad hanc rationem fil instantia. Dicitur enim quod aliquod agens agere jxsr essentiam contingit tripliciter. Primo modo, quia essentia sua est actio qua formaliter agit. Alio modo, quia ex essentia sua habet quod agat, cl non (x) ab aliquo extrinseco hoc conferente. Alio modo, quia essentia 3lla est ei ratio et proximum principium agendi. Modo, quod aliquod agens creatum agat |>er essentiam, primo vel secundo molo, negatur; quia omne agens creatum agit distincta actione realiter a sua essentia; similiter omne creatum agens habet a primo agente effectivo suam activitatem. Sed tertio modo sumendo agere per essentiam, conceditur aliquod agens creatum agere per essentiam.

Sed contra istam respensionem arguitur sic. Nullius essentiae creatae suum esse est suum agere, pro te; ergo nullius essentiae creatae sua essentia est sua potentia activa. Prol»atur consequentia. Quia essentia qua re» lubet esse simpliciter, non ordinatur ad ulteriorem actum quam sit suum esse, quia tunc per idem res haberet esse simpliciter actu, et per illud idem esset in potentia ad actum ulteriorem. I bi ergo agere differt ab esse, oportet quod aliud sit illud jx»r quod res habet simpliciter esse, et aliud sil illud |>er quod ordinatur ad agere. Sed illud secundum vocamus potentiam. Igitur in omni agente en ato potentia differt ab essentia; nec aliquod tale agit per essentiam tertio modo, nisi ageret per essentiam primo modo.

Secunda conclusio htijs articuli <»(isht : quod voluntas et liilclleeliis in nnhiin rationali Mint dine polcnthv militer dlsllnctae.

Hanc conclusionem prolxat sanctus Thoimw, de *Ventate*, q. 22, ari. 10 : « Voluntas, inquit, el intellectus sunt diverae potentiae, et ad diversa genera |k»trnliai um animae pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum quod, cum distinctio potentiarum anima attendatur penes actus et objecta, non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, >ed differentia objectorum in quantum objecta Mini; non autem ali<pia accidentalis differentia, quæ dico accidat objecto in quantum objectum est. m nsibili enim, in quantum sensibile est, accidit esse animatum vel inanimatum ;quamviai|>sKrebus qmc sentiuntur bæ differential sint Ëidiales. El ideo pen<^ lias differentias non diversl'nantur potenti-r §ensitive xsl pene» visibile el jienes audibde et

tangibile, qua·sunt differentia»sensibilis in quantum est sensibile, sive |»er sensibile per mcfli||m et sine meilio. El quando quidem diHereritiæessentiali·» objei torum in quantum (dijecta sunt, sumuntur ut dividentes |ær se aliqiKwl speciale objiælum animae, ex hoc divei^ifleanatur potentia», scii non genera potentiarum; sicut (a) sonsibilu nominat, non objectum animae simpliciter, mml qtmddam objectum quod prædiclis differentiis dividitur perse. Unde visus, auditus, el taclus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae perlinentes, scilicet ad sensum. Sed quando Hifferenli.i accepbe dividunt ipsum objectum communiter nccoptuin, tunc ex tali differentia innotescunt diversa geneni potentiarum animae. Dicitur autem aliquid esse objectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diveisas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus perse differentiam objecti anima demonstrantem diversum genus |»olenliarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam, secundum quod ipsa res est in anima per inoduin aninueelnon |M modum >ui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in sim esse exsistentem. El sic objectum animae esi aliquid dupliciter. Uno modo, in quantum natum esi esse in anima, non secundum esse pivipriiin, sed secundum modum animae, id est spirilualiter; et hæc est ratio cognoscibilis in quantum est cognosdbilm Alio modo est aliquid objectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur el onlinalur secundum modum ipsius rei in seipsa exsistentis; et hæc est ralioappetibilis in quantum est appetibile. I nde cognoscitiv||m el appetitivuin in anima constituunt diversa genera potentiarum nni-ñmi I ude, cum intellectu»sub cognitivo comprehendatur el voluntas sub appetitivo, oportet voluntatem el intellectum ess<· |»otentias genere diversis, n — H;ec ille in Ibi ma. — Ex <piibus manifeste patet unde onginatui distinctio potentiarum : quia scilicet ex actibus ad diversa objecta terminatis, tali diversitate quædividat objectum animae in communi, vel aliquod genus objecti animae.

Item, m scripto sn|M^r secundo *dc Anima* (lect. 5), ostendens quomodo >unt quinque genera potentiarum aniime, sic ait ; « Cum omnis pobmtia dicatur ad actum proprium, |xdentia opemtiva dicitur ad actum qui est ojieratio. Potentia· autem anima· sunt ·qiriativ i·; talis e»l enim potentia forma?. I nde netæsx· est, secundum diversas operationes animae, accipi diversitatem potentiarum. Operatio autem anima? est o|æratio rei viventis, (um igilur unicuique propria operatio inest secundum quoi habet esse, eoquod unumquodque operatur in quantum est ens, ideo oportet O|ærationes animae considerare secundum esse quod invenitur in viventibus. Hujusmodi

autem viventia inferiora quorum actu» est anima habent duplex esse : unum quidem materiale in quo communicant cum aliis rebus materialibus; aliud immateriale in quo communicant cum substantiis superioribus aliquo modo. Est autem differentia inter utrumque esse; quia secundum esse materiale quod est per materiam contractum, unaquæque res est hoc solum quod est; sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis. Secundum vero esse immateriale quod est amplius, elquodammodo infinitum in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est illud quod est, sed est etiam quodammodo alia; unde in substantiis superioribus immaterialibus quodammodo sunt omnia, sicut in universalibus causis. Huiusmodi autem esse immateriale habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet osso intelligibile; in intellectu enim res habent esse sine materia, et sine conditionibus materia' individuantes, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque, nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materia' individuantes, neque alique organo corporali; est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, ostendit Philosophus, tertio *de Anima* (t. e. 37), quod anima est quodammodo omnia. Operationes igitur quæ competunt viventi secundum esse materiale sunt operationes quæ attribuuntur animæ vegetabili; quæ tamen, licet ad idem ordinantur ad quod ordinantur actiones in rebus inanimatis, scilicet ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiore et nobiliorem modum; corpora enim inanimata generantur et conservantur in ossea principio motivo extrinseco, animata vero generantur a principio intrinseco quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco; hoc enim videtur esse proprium viventium quod operentur tamquam ex seipsis mota. Operationes vero quæ attribuuntur rebus viventibus secundum esse immateriale, pertinent ad partem animæ intellectivam. Quæ vero attribuuntur eis secundum esse medium, pertinent ad partem animæ sensitivam. Et secundum hoc triplex esse, distinguitur communiter triplex anima, scilicet sensibilis, vegetabilis et rationalis. Sed quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet quod esse sensibile sit secundum formam sensibilem, et esse intelligibile secundum formam intelligibilem. Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatur; sicut ex forma naturali ignis sequitur inclinatio ad locum sursum, secundum quam ignis dicitur levis, et ex hac inclinatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum. Ad formam igitur tam sensibilem (per quam intelligibilem sequitur quædam inclinatio, quæ dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis; sicut inclinatio sequens formam naturalem

dicitur appetitus naturalis. Ex appetitu autem sequitur operatio quæ est motus localis. Hæc igitur est ratio quare oportet esse quinque genera potentiarum animæ — Hæc ille.

Ex quibus apparet quomodo potentia animæ diversificantur secundum operationem rei viventis. Operatio autem rei viventis in istis materialibus consequitur vel esse penitus immateriale, vel esse penitus materiale, vel esse medio modo se habens. Ad operationes autem consequentes primum esse, ordinantur potentia partis intellectiva. Ad operationes consequentes secundum esse, ordinantur potentia vegetativa partis. Ad operationes autem consequentes tertium esse, ordinantur potentia sensitiva; partis. Sed quia quodlibet esse supradictum sequitur duplex operatio, nam quædam operatio sequitur immediate formam dantem esse, quædam vero consequitur inclinationem causatam ex forma quæ tantum esse; ideo in parte intellectiva est duplex potentiarum genus; et similiter in parte sensitiva; nam potentia quæ ordinatur ad operationem consequentem immediate formam intelligibilem vel sensibilem, dicitur apprehensiva; potentia vero quæ ordinatur ad operationem consequentem formam intelligibilem et sensibilem, mediante inclinatione causata ex forma, dicitur appetitiva; potentia vero quæ ordinatur ad operationem sequentem inclinationem causatam a forma naturali prout illa esse materiale, dicitur secundum locum motiva. Quia appetitiva tam partis sensitivæ quam partis intellectivæ nomine communi dicitur rationalis, ideo dicuntur quinque genera potentiarum animæ.

Hec, prima parte q. 78, art. 1, sic ait : « Genera latentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum. Objectum nutem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentia objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim pendens vegetativa agit, nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile et non solum corpus animæ unitum. Est autem alterum genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo videtur quod fere duo modum genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem oportet ut operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur, necessario est rem extrinsecam quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est conjungi animæ et in anima esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum animæ, scilicet vegetativum,

reperitur objecti minus communis, quod est corpus sensibile, et intellectivum, respectu objecti commit-
tissimum, quod est ens universale. Alio vero modo,
secundum quod ipsa inclinatur anima, et tendit in
rem exteriorem; et secundum bene comparationem
etiam sunt duo genera potentialium animæ: unum
quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima
comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem qui
est primum in intentione; aliud vero, motivum
secundum locum, prout anima comparatur ad rem
exteriorem sicut ad terminum operationis et motus;
ad consequendum enim aliquod desideratum et inten-
tum omne animal movetur. » — Hæc ille. — Ex
quibus patet unde consurgit distinctio potentialium
animæ secundum genus, scilicet secundum objecta;
et semper habetur quod voluntas in anima nostra est
alia potentia ab intellectu, non solum alia specificè,
immo secundum genus.

Tertia conclusio est quod memoria in parte
Intellectiva non est potentia distincta ab Intel-
lectu.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, de l'eri-
(atq, q. 10, art. 3, dicens: « Memoria non potest
esse, in mente, alia (Intellectiva) præter intelligentiam.
Quod sic patet. Potentie enim non diversificantur
ex diversitate objectorum, nisi diversitas objectorum
sit (x) ex his quæ accidunt objectis secundum quod
sunt talium potentialium objecta; unde calidum et
frigidum, quæ colorato accidunt in quantum hujus-
modi, non diversificantur potentiam visivam; ejusdem
enim virtutis potentia est videre coloratum, calidum
et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem
mens sive intellectus aliquo modo possit cogitare
præteritum, tamen cum indifferenter se habent ad
cogitanda præsentia, præterita, et futura, differentia
præsentis et præteriti est accidentalis intelligibili in
quantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente possit
esse aliquo modo memoria, non tamen potest esse
ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per
modum quo philosophi de distinctione potentialium
loquuntur; sed hoc modo, solum potest inveniri
memoria in parte animæ sensitiva quæ fertur ad
præsens in quantum præsens est; unde, si debeat
ferri in protentum, requiritur alia virtus aliorum
quam sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non
sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligen-
tia sumitur pro potentia, tamen (?) invenitur etiam
triplicitas in anima, etiam considerando ipsas poten-
tias, secundum quod una potentia quæ est intellectus
habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum
habitualmente notitiam alicujus, et ad considerandum
illud actualiter, sicut etiam Augustinus (12. de 7n-

nitate) distinguit rationem superiorem ab inferiori
secundum habitudinem ad diversa. » — Hæc ille. —
Ex quo patet quod eadem potentia dicitur, in parte
intellectiva, memoria et intelligentia, secundum habi-
tudinem ad diversa. Secundum enim quod illa poten-
tia habet habitudinem ad tenendum habitualem
notitiam aut speciem alicujus objecti, dicitur memo-
ria; secundum vero quod habet habitudinem ad
actualiter considerandum de objecto, dicitur intel-
lectus.

Item, prima pars, q. 79, art. 7: « Potentie,
inquit, animæ distinguuntur secundum diversas
rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet poten-
tie consistit in ordine ad illud ad quod dicitur, quod
est ejus objectum. Et si aliqua potentia secundum
propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum
secundum communem rationem objecti, non diver-
sificabitur potentia illa secundum diversitatem par-
ticularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ
respicit suum objectum secundum rationem colorati,
non diversificatur per diversitatem albi et nigri.
Intellectus autem respicit suum objectum secundum
communem rationem entis, eo quod intellectus pos-
sibilis est quo est (a) omnia fieri. Unde secundum
nullam differentiam entium diversificabitur diffe-
rentia intellectus possibilis. Diversificabitur tamen
potentia intellectus agentis et intellectus possibilis;
quia, respectu ejusdem objecti, aliud principium
oportet esse potentiam activam quæ facit objectum
in actu, et aliud potentiam passivam quæ move-
tur ab objecto in actu existente; et sic potentia
activa comparatur ad suum objectum, ut ens in actu
ad ens in potentia; potentia autem passiva compa-
ratur ad suum objectum, e converso, ut ens in poten-
tia ad ens in actu. Sic igitur (b) nulla alia differentia
potentialium in intellectu esse potest, nisi possibilis
et agentis. Unde patet quod memoria non potest esse
alia potentia ab intellectu possibili; ad rationem
enim potentie passiva; pertinet conservare sicut et
recipere. » — Hæc ille.

Idem ponit primo *Sententiarum* dist. præsentis, q. 4,
art. I, ubi sic ait: « Omnis proprietas consequens
potentiam animæ secundum suam naturam, vocatur
hic Intellectiva animæ, sive sit ad operandum, sive non.
Cum igitur natura animæ sit receptiva in quantum
Intellectus aliquid de possibilitate, eo quod omne habens
essentiam ab alio est intellectuale, ut probat Avicenna; et
non sit impressa (c) organo corporali, cum habeat
operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere;
consequitur (d) ipsam quædam proprietas, ut im-
pressa retineat. Unde, tertio de Anima (l. c. 6), dici-
tur quod anima est habens speciem crucis, non tota, «<!

U nui dicitur objectorum sit. — Om Pr.
(C) lamen. — bene Pr.

(a) rtt. Om, Pr.
(f) nihil. — Om Pr.
(g) iniprfo. — ffrprena Pr.
(h) conquitur. — ee/juitit. Pr.

intellectus. Illa ergo virtus retinendi (a) dicitur hic potentia memorial. » — Hæc ille. — Verum lamen ibidem ponit ista tria, memoriam, intelligentiam, voluntatem, esse tres potentia? Sed hoc dicebat sequendo Magistri opinionem in illa parte; nam op[er]isitum tenuit post in *Summa*, cum ex proprii loqueliatur.

Quarta conclusio : « Inim, prout In ea esi Imago Trinitatis, non est idem quod anima, nec quod minorin, nul Intelligentia, vel voluntas.

Ista conciuio palet. Quia mens isto modo dicta, nominat quoddam potentiate continens sub se nullas potentias particulares; quod patet per sanctum Doctorum, *De Veritate*, q. 10, art. I. ad septimum, ubi sic ait : « Sicut pars anima sensitiva non intelligitur esse una quædam (6) potentia præter omnes [articulares] potentias, quæ sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam lotum potentiate comprehendens omnes illas potentias quasi [partes], ita etiam mens non est una quidem potentia præter memoriam, intelligentiam, voluntatem, sed est quoddam totum potentiate comprehendens has tria; sicut etiam videmus quod sub potentia furiendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes (7), et sic de aliis. » — Hæc ille. — Ex quo palet quod mens nostra noli est eadem alicui particulari potentia animæ; quod est secunda pars conclusionis.

Prima vero pars conclusionis, scilicet quod mens isto modo dicta, non sit id ipsum quod anima, patet per eundem, ibidem, ad octavum : « Mens, inquit, non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes. » — Et in principali responsione dicit sic : « Mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea effluit talis potentia, » Et ibidem, ad primum, dicit quod « Augustinus accipit mentem secundum quod signilnat animæ essentiam simul cum tali potentia. » — Ex quo palet quod secundum eum, ibidem, mens dicit unum totum potentiate respectu memoriam, intelligentiam, et voluntatis; vel dicit essentiam anime cum illa genendi [intentione] vel loto potentiali prædicto. Et huic consonat quod dicit primo *Sententia*, dist. 3, q. 5, art. 1 : « Meus, inquit, multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius vocat angelos divinas meules. Quandoque dicitur intellectus examinans res, secun-

dum quod mens dicitur mens (a) a metior, metiris; et juxta hoc etiam supra sumitur quod mens est superior (C) pars animæ, scilicet intelligentia. Quandoque dicitur pro memoria, a reminiscendo dicta; et dicunt quod ita sumitur hic. Unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriæ, notitia pro habitu intelligentiæ, amor pro habitu voluntatis. Sei quia ista opinio non procedit secundum intentionem (7) Magistri, et nimis extorta est, ideo dicitur aliter quod mens hic sumitur pro ipsa superiori parte animæ quæ est subjectum predictæ imaginis, et notitia est habitus memorise, et amor est habitus voluntatis; et ita hæc assignatio sumitur secundum essentiam et habitus substantiales. — Hæc ille. — Quidquid sit de verbis, tamen cum dicit hanc assignationem imaginis penes mentem, amorem, et notitiam, accipit mentem pro superiori parte animæ, vel pro essentia sub tali parte animæ, quæ dicit aliud ab essentia animæ; licet rideatur dicere quod mens accipitur pro essentia animæ, et amor et notitia pro habitibus ejus; sed considerandum est quod ipse superior dixit, vocando mentem superiorem partem animæ; constat autem quod secundum eum potentia animæ est subjectum habitus, non autem essentia. Et sic palet quid est mens in proposito.

Quinta conclusio est quod partes Imaginis creæ distinguuntur ab Illo In quo sunt, quolibet vel aligna illarum.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, prima parte, q. 93, art. 7, ubi sic ait : « Ad imaginis rationem perlinet aliqualis representatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout est possibile, ad representandum speciem divinarum personarum. Distinguuntur autem divinæ personæ secundum processionem Verbi a dicente et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra line *actuali cogitatione* (8) *non potest*, ut dicit Augustinus Ii *de Trinitate* (cap. 7). Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentia, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario et ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout scilicet in eis actus virtualiter existunt. » — Hæc ille.

Item, q. 79, art. 7, ad primum, sic ait : « Quamvis

(1) *ntem*. — Om. Pr.

(C) *etiam tunc jio iiiiDo' quod nient cit tuperior*. — *etiam tuiilnr quod dicitur ment cue superior* Pr

(7) *intentionem*. — *npinionrm* Pr.

(I) *cogitationr*. — *eoqñitionc* Pr.

(3) *relinendi*. — *recipiendi* Pr.

(6) *curctam*. — *quic/cni* Pr.

(7) *dotandi tapidei et erigendi parirlct*. — *dotandi parirtci, lapide* Pr.

in tertia dist. primi *Sent.*, dicatur quod memoria, intelligentia, voluntas sunt tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresso dicit, 14. *dc Trinitate* (cap. 7), quoniam si *accipiat memoria, intelligentia et voluntas secundum quod semper prorsus aut animos, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. intelligentiam autem nunc dico quod intelligentius Offitane* (i), *et eam, voluntatem, tire amorem, sive dilectionem, quia istam prolem parentemque coniungit.* — Ex quo patet quod illa tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis. — Hæc ille. — Patet igitur, secundum eum potentia anima distinguantur ab anima, et actus, et habitus potentiarum distinguantur similiter ab anima, quod partes imaginis, sive dicantur actus, sive habitus, sive potentias, realiter ab anima distinguuntur.

Item, *dc Veritate*, q. 10, art. 3, dicit quod « imago Trinitatis in mente dupliciter assignatur : primo scilicet, quantum ad ista tria : mens, notitia, amor; secundo, quantum ad illa : memoria, intelligentia, et voluntas; » et ostendit ibi quomodo prius secundæ imaginis differunt ab anima. Nam, secundum eum, ibidem, memoria dicitur habitualement notitiam, intelligentia vero actualement cognitionem ex illa notitia procedentem, voluntas vero actualement motum voluntatis ex cognitione procedentem. Dicit etiam ibi quod partes primæ imaginis, quæ scilicet attenditur secundum mentem, notitiam, et amorem, dicuntur res distinctas ab anima. Nam, secundum eum, mens nominatur potentiam, scilicet generalem, ut supra expositum est; notitia vero etiam inor, habitus in ea existentes. — Ex quibus patet similiter conclusio loci. Verumtamen, primo *Sentent.* (dist. 3, q. 5 in corp.) videtur oppositum istorum aliquantulum resonare; sed talia dicebat sustinendo opinionem Magistri.

B. — OBJECTIONES

§ I. — CONTRA HUMANAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. Sed contra dictas conclusiones arguitur a multis. Contra primam arguitur Sicut in *Seat.* dist. 16) sic. Ponenda est paucitas ubi non occurrit plura ponendi necessitas. Ponendum est « id quod nobilitat naturam animæ ubi non occurrit immissibilitas. Sed non est necessitas ponendi animam vel aliquam accidentia superaddita esse principium suorum actuum, vel patet solvendo argumenta in contrarium. Ergo ponendum est quod per essentiam suam est principium suorum actuum. Quod nutem hæc sit nobilitas in anima, patet : quia

si esset imperfectionis immediate operari ad actum, tunc hoc non esset concidendum Deo. Eryo est perfectionis (a). Si ergo hoc sit possibile anima, ut patet solvendo argumenta in oppositum, hoc debet concedi essentia animæ, quia ipsam nobilitat.

Item. Nobilitatis est quod ordinatum ad finem immediatius attingat finem. Sed si anima operator per essentiam, immediatius attinget finem suum quam si operetur per aliquod aliud accidens superadditum. Ergo ponere animam per essentiam suam operari nobilitat illam.

Item. Non est propria perfectio alicujus, quod non recipitur in eo nisi in alio in quo potest recipi si non est ejus. Sed si intellectus esset accidens additum essentia animæ, in eo reciperetur unio Dei, licet separaretur ab essentia animæ; et sic illud accidens esset beatum per se, et anima non nisi per accidens; sicut lignum dicitur album per accidens, quia superficies est in quo primo recipitur albedo. Unde, si intellectus esset accidens, non magis beatitudo esset perfectio animæ quam albedo sit perfectio ligni.

Item tertio. Aliquis actus primus inferior anima potest esse immediate principium operationis. Igitur hoc non repugnat anima quod est actus perfectior. Anleclens patet in accidentibus primo, quia si nullum accidens seu nullus actus accidentalis esset principium inumiliatum operandi, erit processus in infinitum. Secundum hoc in Kilein substantiis inferioribus. Necesse est enim substantiam immediate generari a substantia, sive in genere (ratione Universalis voca, sive in equivocis. Quod probatur. Quia necessario forma generantis est a quo perfecta vel perfectior quam forma geniti. Sed impossibile est formam accidentalem quamcumque esse perfectiorem formam substantialem. Ergo forma substantialis erit immediate principium generandi. Si dicas quod forma accidentalis non est principale agens, ergo nihil efficientia datur superiori agenti, scilicet substantia. Item, ubi principale agens non habere instrumentum per quod attingat passum, ibi immediate attingit terminum productum. Sed in generatione substantiali instrumentum non potest attingere passum, pndiatur. Quin quidquid supponitur ab actu primo, in quantum est actus primus, supponitur ab actu secundo. Si forma accidentalis necessario praesupponit in materiam formam substantialem. Ergo actio forma accidentalis necessario praesupponit in materia formam substantialem. Igitur tunc non utitur eo, scilicet instrumento. Igitur immediato. — Hæc sunt argumenta ejus, secundo *Sentent.*

II Argumenta Aureoli. Contra eandem arguit Aureolus in suis quolibetis. Nulla qualitas nec aliquo modo accidens est potentia pura, ab omni utilitate denudata. Sed intellectus possibilis est

(») in dlu pmu » cogitante — in friu cogitannu Pr.

a p. fertioms. — imperfectioni Pr.

hujusmodi. Igitur intellectus possibilis non est qualitas nec accidens. Major enim est. Sed minorem prouit dupliciter. *Primo* sic. Si intellectus possibilis sit aliqua entitas actualis vel in actu, quæro igitur an intelligat se per essentiam suam, sic (proinde si realitas sit sua intellectio, non intelligat se) recipiendo intellectionem sui a seipso, sicut recipit a ceteris objectis. Non potest enim secundum. Quia tunc moueretur idem a se, et reciperet a se; quod est impossibile. Nec potest dici primum; quia illud quod per essentiam suam est intellectio, impossibile est quod sit susceptivum alterius intellectionis; quia recipiens non potest esse de natura specifica aut generis propinqui rei recepta; sicut patet quod nulla figura potest esse principium describendi alias figuras, nec albedo alios colores. Cum igitur intellectus possibilis sit illud quo anima suscipit omnem intellectionem, impossibile est quod intellectus sit essentialiter intellectio. Igitur nullo modo intelligetse, si sit aliqua realitas in actu, puta qualitas; quod est absurdum dicere. *Secundo* probavi eadem minor. Illud quo recipiens per se primo recipit, necessario est in sua natura nudatum a natura specifica aut generis propinqui rei recepta; sic quod nec est ejusdem speciei nec ejusdem generis propinqui cum illo quod recipitur. Et hoc patet si receptio sit realis siue intentionalis. Unde capio istam maximam vel propositionem de receptione intentionalis, sic: Nulla realitas in actu potest esse ratio recipiendi speciem vel similitudinem alicujus quoti sit ejusdem speciei vel generis propinqui; immo oportet quod illa realitas sit in illo genere vel specie illa, potentialiter, non in actu; non enim illud quo oculus recipit speciem coloris est aliquis color, sed diaphaneitas; nec illud quo auris recipit sonum est fractio aeris, sed potius aer frangibilis. Et ratio hujus est, quia oportet illud quo recipiens recipit esse potentiate, et receptum (a) esse actuale; unum autem individuum, infra eandem speciem, non se habet ad aliud vel potentiale, nec etiam una species ad aliam infra idem genus, cum sint contraria. Sed constat quod anima recipit per intellectum possibilem omnem entitatem existentem in actu, receptione dico non realis intentionalis. Ergo non potest esse in actu ejusdem generis propinqui, aut ejusdem speciei cum aliquo ente actuali. Oportet igitur unum dare de duobus, scilicet quod intellectus possibilis differat genere et specie ab omni alio; quod est erroneum; vel quod in se non sit alicujus speciei in actu, et prius consequens ei sit pure potentials. Et sic patet minor sumpta. Sequitur ergo quod intellectus possibilis non sit aliqua forma accidentalis.

Secundo arguit sic, secundum mentem Aristotelis (3. *De Anima*, t. c. 20). Intellectus agens semper intelligit, et continet in virtute omnes formas intel-

ligibiles. Sed nulla qualitas est hujusmodi, nec est prohibibile Philosophum hoc sentisse. Dicit etiam Philosophus quod intellectus agens est substantia actus, et quod est perfectio intellectus possibilis. Sed hoc non potest dici de aliqua qualitate aut de quorumque accidente. Igitur intellectus agens non est accidens distinctum ab anima nostra.

III. Argumentum Occam. — Arguit etiam («) Occam. Omne quod «secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est substantia. Sed intellectus possibilis et voluntas, secundum sui mutationem, sunt simpliciter contrarii. Eorum quodlibet est substantia. Major patet per Philosophum, in *Prædicationibus* capitulo de *Substantia*. Minor patet. Nam intellectus est susceptivus contrariorum opinionum successive secundum sui mutationem; similiter voluntas secundum sui mutationem est susceptiva virtutis, vitii, et contrariorum volitionum. Igitur.

IV. Argumenta Adæ. — Arguit etiam (6) Adam (f. 16, primi).

Primo sic. Anima intellectiva, siue mens, secundum Augustinum, eo est imago Dei quo capax ejus est. Sed per naturam suam est capax, quia omni circumscripto a natura animæ, adhuc ipsa est capax Dei, id est cognitionis et fruitionis Dei. Ergo omni alio circumscripto, est in anima imago Dei, et consequenter potentia.

Secundo arguit. Frustra fit per plura quod æque faciliter potest salvari per pauciora. Sed sine omni tali distinctione rationis prævia ipsis actibus, modo quo exprimit auctor libri *de Spiritu et anima*, facillime potuerunt salvari omnia (γ), propter quod alii ponunt potentias animæ distingui realiter sub anima. Dicit enim sic: Anima est spiritus rationalis et intellectualis. Quod malæque voluntatis capax, atque secundum suum officium operis variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegeta, spiritus dum contemplatur, sensus dum concipit, animus dum sapii, mens dum intelligit, ratio dum discernit, dum recordatur memoria, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam ista quasi una est anima.

Tertio. Quia omni alio circumscripto a natura intellectuali hac, scilicet ab ipsa anima, ipsa nata est intelligere. Igitur ipsa est intellectus; ex hoc enim quod talis natura nata est intelligere, ipsa dicitur intellectus. Similiter habet natura, omni alio circumscripto, nata est velle. Igitur hæc natum est voluntas, quin ex hoc solo quod talis natura nata est velle, vel est (x)ilens velle, ipsa dicitur voluntas. Et ex hoc sequitur quod nec voluntas nec intellectus sunt

(3) elicit. — Oin. Pr.

(C) etiam. — Oin. Pr.

(γ) omnid. — aha Pr.

(3) *receptum*. — *receptivum* Pr.

aliud ab essentia animæ nec ab invicem : quia hoc natum intelligere est natum velle; ergo intellectus est voluntas; et hoc non solum, inquit, dicerem de intellectu, et voluntate, sed de omni sensu in homine. Cui consentit auctor libri *de Spiritu et anima* dicens : Sensus vero unus est in anima, et cum non sit nisi unus, verumtamen propter vana exercitia varie nuncupatur; dicitur namque sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et hæc omnia in anima nihil aliud sunt quam ipsa anima.

V. **Argumenta aliorum.** — Arguunt etiam alii. Primo sic. Eadem sunt principia essendi, et operandi, ellam immediata, loquendo de esse super quo immediate fundatur operari; sicut ignis, per illud quo est calidus immediate calefacit, scilicet calore, licet non eodem sit ignis; nam calefacere non est opus ignis ut ignis est, sed ut calidus est; unde calidum calefacit, non ignis. Ergo eodem quid est animatum et habet Opera vitæ. Sed est animatum immediate per animam. Ergo et operatur per animam immediate opera vitæ, scilicet vegetare, sentire, et intelligere.

Secundo. Quia actus et potentia sunt in eodem genere. Sed actus potentiæ generative et aliarum potentiarum partis vegetativæ, videntur esse substantia», et terminari ad substantiam. Ergo dicæ potentiæ ver® sunt substantial — Confirmatur. Quia formalis terminus productionis non potest esse perfectior principio immediate productivo. Sed formalis terminus actu in partis vegetativæ est dignior omni accidente. Igitur principium immediatum talium actuum non est accidens, sed dignius accidente.

Tertio. Quia si potentiæ animæ sint accidentia ab anima distincta, ipsa Ruunt ab essentia anima, secundum adversarium. Aut igitur anima est immediatum principium productivum talium potentiarum, aut non, sed mediante aliquo accidente est principium illarum. Si secundo modo, est processus in infinitum. Si primo modo, tunc ratione eadem potest jñoni quod essentia animæ est immediate principium suorum actuum, et non mediante quocumque ab ea distincto.

Quarto. Quia natura est principium motus et quietis ejus in quo est pruno et »er sevi non per accidens, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 3). Sed natura principaliter dicitur forma, ibidem. Igitur anima est principium suorum actuum immediatum ; quia, si mediante aliquo accidente, jam non est principium perse, sed jñt aliud accidens.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. **Argumentum Scoti.** — Contra secundam conclusionem arguitur sic secundum Scotum, ubi Htipra. Possibile, inquit, est unum omnino indistinctum re et ratione esse principium actuum distin-

clorum. Non enim requiritur distinctio realis in principio, respectu diversorum acinum; ul patet de principio æquivoco respectu actuum mquivocorum; nec etiam requiritur aliqua distinctio rationis; quia licet nos possimus (a) considerare principium diversimode, et ipsum comparare ad diversos aeltis, et ad diversa objecta, tamen propter talom considerationem rationum nulla causalitas attribuitur principio. Et ideo principium, ul effectivum diversorum actuum, non exigit diversitatem rei nec rationis, ul patet de sole <pii de se, eo quod illimitatus est ad plures effectus, potest esse causa illorum sine aliqua distinctione rei vel rationis. Et ita essentia animæ sine aliqua distinctione rei vel rationis, potest esse immediatum principium intelligendi et volendi. Non oportet ergo ponere voluntatem et intellectum realiter inter se distingui, aut esse potentias diversas.

II. **Argumentum Aureoli.** — Arguit etiam (6) Aureolus, ubi supra, prolwmdo quod mens Philosophi et sui Commentatoris fuit quod intellectus et voluntas non differunt realiter, sed secundum diversas denominationes. Nam Commentator, tertio *de Anima* (commento 49), dicit quod cum desideratum movet intellectum, tunc desiderabit intellectus, et cum desideraverit, tunc movebitur homo, scilicet virtute desiderativa, scilicet intellectus; et sequitur quod intellectus, quando comprehendit aliquid, desiderabit et movebit; et necesse est quod ipse intellectus sit movens, ut est desiderans, non secundum quod est comprehendens; nec secundum quod est desiderium est alia virtus ab intellectu desiderativo. Philosophus etiam 6. *Ethic*, (c.2) et 3. *Ethic*, (c. 2 et 3), ubi loquitur de electione, indifferenter ait quod est appetitus intellectivus, vel intellectus appetitivus. Et tertio *de Animet*, commento 49, dicit : Si enim duo, scilicet appetitus et intellectus, movebunt, secundum communem aliquam utique speciem movebunt. Unde Philosophus et Commentator expresse videntur dicere quod eadem est virtus secundum rem quæ desiderat et comprehendit, quamvis differat secundum diversas denominationes.

III. **Argumentum Adæ.** — Aiguit etiam (y) sic Adam, vel argui »otest ex dictis ejus. Omnis actus voluntatis est quædam cognitio vel intellectio. Ergo omnis voluntas est intellectus. Tenet consequentia; quia si voluntas esset alta potentia ab intellectu secundum rem, tunc posset voluntas elicere actum qui non esset cognitio. Antecedens autem ipse probat multipliciter. *Primo* sic. Quia si aliqua volitio non fset cognitio, Deus posset destruere visionem Dei «inservando fruitionem, et ita amaretur incognitum, quod est inconveniens. Et patet falsitas istius per

() pomniiu. — puutmiif Pr.

() etiam. — Om. Pr.

(i) etiam. — Om. Pr.

Augustinum 9. *de Trinitate*, cap. 3; el Magistrum, 3 (list primi : *Mens*, inquit, *amare scipsam non potent, nisi etiam noverit se, nam quomodo amat quod nescit?* Et in fine illius capituli dicit quod si *ñen non sr novit, non amat se*; et alibi : *Invisa diligere possumus, incognita autem nequaquam*. Patet consequentia. Quia si essent absoluta, realiter distincta, Deus potest facere unurn sine reliquo. *Secundo* probatur idem antecedens. Quia tunc voluntas esset c;era : quia nihil cognosceret per actum suum de objecto. *Tertio*. Quia tunc posset aliquis esse beatus, et tamen non videret nec cognosceret Deum. *Quarto*. Quin in|w>ssibilee>t simpliciter incognitum placere voluntati. Sed, posito solo actu amandi, quocumque alio circumscripto, placet objectum dilectum. *Quinto*. Quia actus fidei (a) pateet esse sine actu volendi. Consequens est falsum, quia nullus credit nisi volens, secundum Augustinum, *super Joannem*, tract. 26: *Intrare Ecclesiam potest aliquis nolens, sed credere non nisi volens*. *Sexto*. Quia tune voluntas posset in oppositum cujuslibet diclaminis sine notitia, et ita fern in incognitum. *Septimo*. Quia omnis experientia alicujus objecti est quædam cognitio ejusdem. Sed omnis actus appetitivus est quædam experientia sui objecti, id est quo anima experitur tale objectum. Quia omnis actus vitalis est quædam experientia; aliter non plus video quod esset actus vitalis animæ quam species pnevia omni actu si |x>natur, vel habitus infusus vel color sui objecti. Sed omnis cognitio et volitio est actus vitalis. Ergo. *Octavo*. Non magis inconueniens est omnem volitionem ponere cognitionem quamdam, licet non omnis cognitio sit actus appetendi, quam quod omnis assensus sil apprehensio quædam, lired non omnis apprehensio sil assensus vel dissensus. Sed illud non est inconueniens. Igitur ncc primum. *Nono*. Quia una operatio est ultimus linis hominis, et nulla nisi cognitio el dilectio; igitur etc. Prolutur minor : quia si sit cognitio quæ non est dilectio, Deus jNitest illam conservare sine dilectione, et tunc homo posset esse beatus qui Deum non diligeret; nec potest esse dilectio quæ non sil cognitio : quia tunc in patria cum bealitudine hominis staret quod Deus omnino esset incognitus, quod est falsum. *Decimo*. Quia August., 14. *dr Trinitate*, dicit quod amor Dei est sapientia. Et alibi : *Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire quid agit? Porro, si scit (C), inrst ci sua quidem scientia, An vero audiendus est quispiam dicens caritatem nescire quid agat, cum non agit perperam?* Et iterum : *Amor unius meminit atque intelhgat quid appetere debeat, aut quid vitare*. *Undecimo*. Quia Gregorius, in Humilia 27 super illud Joannis *Quæcumqur audivi a Patre meo*

nnta feci vobis, dicit : *Dum audita servavi et amavi, jam novi; quia amor ipse notitia* & — Hæc (a) sunt motiva ejus ad probandum minorem superius assumptam, scilicet quod omnis volitio est cognitio, et consequenter omnis potentia volitiva est cognitiva, et sic voluntas est intellectus secundum rem.

Secundo principaliter arguit ipse in alia quæstione. Si enim intellectus et voluntas distinguuntur, aut hæc est distinctio rationis solum, et hoc non potest dici, quia talis distinctio causaretur per actum, sd intellectus el voluntas pneceffunt omnem actum intellectus aut voluntatis; aut illa distinctio esset ex natura rei, et boc non, quia aut illa diversitas esset ponenda propter diversitatem artuum, aut propter diversitatem inodorum principiandi ; non propter primum, quia tunc tot essent potentiæ intellectivæ, quot essent actus intelligendi secundum speciem distincti, quod non est verum; nec propter secundum, quia principiari libere et necessario respectu diversorum non opponuntur, ut palet de bonitate Dei qui necessario vult se, el alia contingenter; ñler etiam necessario producit Filium, et Spiritum sanctum libere ; similiter voluntas nostra quosdam actus materiæ naturaliter principiat, el quosdam libere.

Tertio principaliter arguit sic. Nam Augustinus *de Trinitate*, libro 10 (cap. 11), dicit, et allegat Magister in praesenti distinctione : *ñlice tria, scilicet memoria, inlcelligentia, voluntas, non sunt lres viZ.τ, sed una vita; nec (res menles, sed una mens; ncc tres essentia, sed una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, vila irro dicitur nd st ipsam, et mens, et essentia*.

Quarto arguit. Nam Deu hab t potentiam gubernativani, reparativam, prædeslinativam, quæ nullo modo distinguuntur in eo; sed eadem omnino Dei essentia vel voluntas varie nominatur a variis ejus effectibus, secundum Magistrum, sæpe libro primo. Sed similiter per omnia dici |x>h&l de intellectu, et voluntate, el aliis potentiis respectu animæ. Igitur non apprêt quare ponenda sit talia distinctio rualis. — Hæc sunt argumenta Adæ.

IV Argumenta aliorum. — Prlim» arguitur sir ab aliis. Omnis virtus seprata ab organo corporali est, actu et per suam essentiam, intellectus, quia talis separatio est causa intellectualitatis; unde, ut quidam dicunt, si calor esset subsistens, artu et aptitudine esset intellectus. Sed voluntas est hujusmodi. Igitur voluntas est intellectus.

Secundo. Quia appetitus naturalis non differt a natura quam consequitur, sicut appetitus materiæ a materia, ncc appetitus gravis a gravitate. Ergo, a simili, nec appetitus animalis a putentia sensitiva quam sequitur, nec rationalis ab intellectu, etc.

Tertio. Si voluntas esset aha potentia ab intellectu.

(x) no/1 — Ad. Pr.
lfi) icit. — «»c Pr.

(a) thvc. — Ecct Pr.

sequeretur quod esset imperfectior intellectu et perfectior eo. Sicut consequens est falsum, quia tunc esset perfectior seipsa. Probatur consequentia. Quia illud est altero perfectius simpliciter, quod habet perfectionem simpliciter qua aliud caret. Sed si intellectus et voluntas distinguuntur ratione absolute, quodlibet tale haberet perfectionem simpliciter qua aliud caret, et quam melius est habere quam non habere; quia intellectus sic est intellectus quod nullo modo ad ejus naturam intrinsece pertinet voluntas, et contra; et tamen quodlibet horum importat perfectionem simpliciter.

Quarto. Illa potentia non differunt re absoluta, quarum objecta non differunt re absoluta, sed tantum ratione. Sed objectum intellectus est ens, objectum autem voluntatis est bonum, et convertuntur realiter, et secundum omnem rationem realiter; nec facit ad propositum diversitas facta per intellectum, quae non sufficit ad diversificandum objectum ut sit sufficiens et reale distinctivum duarum potentialium realiter distinctarum.

Quinto. Potentia quae est per essentiam libera, est per essentiam rationalis, et per consequens est intellectus. Sed voluntas est huiusmodi. Igitur. Major probatur. Quia ratio est de essentia liberalis. Ibi enim est liberum, et rationale. Unde in quibus non est cognitio, sicut in brutis; aut non intellectiva cognitio, sicut in brutis, non est libertas, licet voluntario participent, quia movent se per cognitionem. Ubi etiam est intellectus, puta in homine, potentia quae non obediunt rationi, quia nihil participat de rationali, ut vegetativa in homine. Quae autem animalium principatu despotico, id est servili, non politico qui solus est liberorum, non sunt liberae, ut potentia sensitiva apprehensiva. Quae autem obediunt rationi principatu politico, ut appetitus sensitivi, sunt solum liberae, sicut rationales, per participationem. Sicut ergo potentia nullo modo libera nullo modo sunt rationales, et libera participatione sunt rationales participatione, sic libera per essentiam sunt rationales per essentiam. Sicut enim se habet minime ad minime, et magis ad magis, et simpliciter ad simpliciter, sic maxime ad maxime. Et sic patet major. Sed minor probatur. Quia illud est simpliciter, respectu cuius alia dicuntur talia, quae sunt talia per participationem; sicut ignis respectu ignitorum. Sed alia potentia et actus earum sunt liberi, et non nisi in quantum moventur aut imperantur a voluntate, sive ab actibus elicitis a voluntate. Praeterea: absurdum videtur dicere quod non sit magis liberalium velle (piam currere, cum in cursu possit homo cogi, non autem in volendo currere; tamen est liberalium participatione. Item, quidquid non est habitum per essentiam, non repugnat esse essentiae cogi, sed contra naturam voluntatis. Igitur etc. Et sic patet tam major quam minor. Sequitur ergo conclusio,

(p)od voluntas est rationalis, et cognitiva; et consequenter non distinguuntur re absoluta,

Sexto arguitur sic. Quaecumque ibi differunt re absoluta, Deus potest illas ab invicem separare. Sed Deus non potest separare voluntatem ab intellectu. Igitur non differunt re absoluta. Major patet. Quia non propter aliud non potest facere materiam sine forma nisi «piam esset actu pura potentia sine actu, et unum relativum secundum esse non potest esse sine alio; sed relativum secundum dici Deus habere potest fieri sine corpore, quia sua essentia et suum esse differunt re absoluta a suo correlativo, et ideo non est contradictio ipsum habere esse et essentiam sine correlativo, sicut ut scientiam sine actuali existentia scibilis. Et sic patet major. Sed minor probatur. Quia Deus non potest separare definitionem a definito. Sed definitio voluntatis est quod est appetitus rationalis, ut dicitur tertio *Anima* (t. c. 50), quia voluntas in ratione est. Si autem esset sine ratione, tunc esset irrationalis; et sic rationale esset irrationale, quod est contradictio. Praeterea: voluntas est voluntas volendi, et ejus est habere velle. Si autem esset separata ab intellectu, non habere velle: quia invisi diligere possumus, incognita autem maxime (piam. Et dicere esset voluntas, et non voluntas, id est potens velle et non potens velle. Et sic patet minor. Scipitur ergo conclusio, quod voluntas non differt ab intellectu re absoluta.

Septimo. Omnis potentia quae delectatur est appetitus. Sed intellectus et omnis intellectiva appetitiva delectatur. Igitur intellectus est appetitus. Major probatur. Quia delectatio et tristitia sunt circa idem subjective, licet non circa idem objective, quia delectatio est circa praesens objectum, tristitia circa praesens nudum; sicut contra desiderium et timor sunt respectu futuri boni et mali. Sed tristitia et timor sunt subjective in appetitu. Igitur, desiderium et delectatio. Et sic patet major. Sed minor probatur. Tum *primo*, quia delectatio est de perceptione boni convenientis naturaliter. Tum *secundo*, quia delectari est proprium cognoscentium. Ergo delectatio est secundum illam potentiam secundum quam habet cognitio. Tum *tertio*, quia signum generati habitus oportet accipere in opere delectationem; sed in intellectu cognitiva sunt habitus; igitur etc.

Octavo. Sicut se habet appetitus sensitivus ad sensum, sic appetitus intellectivus ad intellectum. Sed appetitus sensitivus non differt a sensu. Igitur nec voluntas ab intellectu. Minor probatur. Quia quot sunt intellectiva sensitive cognitive, tot sunt appetitiva. Quod patet. Tum quia in naturalibus diversificatur appetitus secundum diversitatem generis et speciei; igitur cum potentia sensitive differant genere vel specie, secundum earum diversitatem, diversificantur appetitus. *Secundo*, quia habet tactu et aliis sensibus, sequitur tristitia sine alia sensatione. *Tertio*. Quia appetitus sensitivus non differt

subjecto a sensu. Seul omnes potentiæ sensilivæ differunt subjecto. Igitur tot sunt appetitive quot sensitive. Et consequenter appetitus sensitivus non differt a sensu.

V. Argumentum Hybernici. — Demum tertio arguit Ilybernicus. Thomas, inquit, tenet quod intellectus est potentia ollissima in anima. Quiero igitur an intelligit per potentiam altissimam, [M]tinnii nobilissimam aut potentiam priorem secundum ordinem sicut magis apparet ex dictis suis. Si potentiam nobilissimam, contradicit sibiipsei, quia statim patet in responsione, quorum duorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem, et similis ordo est in artibus, et habitibus; hæc Thomas in scripto. Si vero per potentiam altissimam, non intelligit nobilissimam seu perfectissimam, tunc illud quod ipse accipit pro principio per se noto est falsum, scilicet quod optima operatio sit altissimæ potentiæ, scilicet intellectus. Hoc enim capit in positione; quod tamen falsum est, nisi per potentiam altissimam intelligat nobilissimam : quia potentiæ nobilissimæ est opus nobilissimum, ut vult Philosophus 10. *Ethicorum* (cap. 7).

§ 3. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 3, q. 3, art. 2), probando contra unum ibidem dictum, quod memoria quæ est pars imaginis, non dicit intellectum habitualiter retinentem notitiam objecti; quod etiam in quinta conclusione expressius dictum est. Arguitur igitur.

Primo sic. Memoria dicit perfectionem simpliciter, ita ut sit melius in unoquoque esse memorem quam immemorem. Unde est communis tribus. Nam Pater est memoria. Filius est memoria, et Spiritus sanctus est memoria (a); *summa enim sapientia sui mentor esse nequaquam negari potest*, ut dicit Ansehnus. *Monol.*, cap. 48, ubi probat quod æque communis est tribus memoria sicut sapientia et quilibet perfectio simpliciter. Sed constat quod illud duplex principium, scilicet intellectus cum objecto habitualiter retento, ut activum est, non est perfectio simpliciter. Illud namque non est aliud quam potentia dictiva, et generativa. de qua constat quod non dicit perfectionem simpliciter, alia Filius, et Spiritus sanctus, cum careant potentia generativa et dictiva, et illo duplici principio activo, non essent perfecti simpliciter. Ergo illud duplex principium non potest poni memoria, cum memoria sit in Filio.

Secundo. Quia memoria et actus ejus qui est memorari sunt communes tribus personis, ut dicit Augustinus. 15. *ite Trinitate* (cap. 7); et Anselmus, ubi supra. Unde dicunt quod sicut Pater est memo-

ria et meminit sibi, ita Filius est memoria et meminit sibi. Absit enim ut Pater meminerit Filio, ut dicitur ibidem. Sed constat quod in Filio non est illud duplex principium, ut prolutum est; nec Filius dicit aut producit illo. Ergo illud non est memoria; nec memorari est dicere aut producere per illud.

Tertio. Quia illud non est formaliter memoria quo aliquid carens non est insipiens; nullus siquidem potest carere memoria nisi insipiens sit; *quomodo enim sapiens est qui nihil meminit vel sui non meminit*, ut dicit Augustinus 15. *de Trinitate* (cap. 7), quæ dicat quod nullo modo est sapiens sine memoria. Sed carens illo duplici principio non (a) est insipiens vel minus sapiens; ut patet de Filio qui caret illo, qui tamen non est minus sapiens Patre; et adhuc patet in Patre, qui non est sapiens per illud duplex principium, sed per essentialem intellectionem infinitam; immo «i per illud principium esset aliquo modo sapiens, haberet aliquem modum sapientia quem non haberent aliæ personæ. Ergo nullo modo dicendum est quod in illis duobus consistet memoria.

Quarto. Quia si illa duo simul sumpta sint memoria fecunda, aut de ratione eorum est activitas aut fecunditas, aut nullo modo, sed (6) solum intellectus et objectum vel notitia objecti habitualis sunt memoria alisque activitate (γ). Si primo modo, tunc ratio minoræ non est communis tribus; cum activitas non sit communis tribus. Hoc autem est contra dicta sanctorum. Si vero secundo modo, tunc est contra contradictionem; nam de ratione fecunditatis est activitas.

Quinto. Quia vel telis intellectus qui est de ratione memoriæ erit passivus et receptivus; et talis non potest poni in Deo, cum nulla ratio imperfectionem importans formaliter sit in Deo; aut ille intellectus erit ipsamet actualis intellectio transiens super objectum. et sic memoria non erit aliquod principium, sed intellectio actualis. Relinquitur ergo quod illud poni non potest.

§ 4. — CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguitur secundum eum (1. *Sentent.*, (list. 3, q. 3. art. 1) proinde quod partes imaginis, scilicet notitia et amor, vel intellectus et voluntas, nondicuntur, nec habitus, nec potentia. Arguitur igitur.

Primo. Quia «licit Augustinus 9. *de Trinitate* (cap. 4) quod amor et cognitio, quæ sunt partes imaginis, *non insunt menti tamquam subjectu, sicut color aut figura corpori* (δ), *sed substantialiter*, sicut

() non. — vet Pr.

() sed. — Om. Pr.

(γ) activitate. — accidente Pr.

(δ) corpori. — Om. Pr.

(a) et Spiritu sanctus est memoria. — Om. Pr.

ipsi mens. El ibidem dicit quoi *scientia est substantia, el amor est substantia*. Sed constat quod si accipiantur pro potentiis vel habitibus vel actibus, non sunt substantia. secundum se, immo sunt in subiecto, sicut color in corpore. Ergo notitia et amor non sunt actus vel potentia, secundum mentem Augustini, prout sunt partes imaginis.

Secundo. Illa quæ sunt una substantia et loim mentis substantia, solum n se relative distincta, non possunt poni actus animæ, cum illi sint qualitates; sed nec potentia, præsertim secundum eos qui ponunt eas esse accidentia. Ergo, ut videtur, non sunt potentia) nec habitus aut actus.

Tertio sic. Ibidem dicit Augustinus quod illa tria : amor et notitia el mens, aut *sunt tres partes æquales quibus unum totum completur*, et hoc «licii esse impossibile, quia *cum mens se totum novit, ipsa ejus notitia est ipsa per totum; et cum perfecte se amat, ipse amor est ipsa per totum*; aut ponuntur hæc tria unum totum per modum commixtionis, *sicut una potio commiscetur ex aqua, vino, et mele*; sed hoc non potest esse *quia illa tria non sunt unius substantiæ. Quomodo autem mens, amor, notitia non sunt ejusdem substantia;* non video, dicit Augustinus; et concludit quod sic sunt unius substantia» illa tria, *sicut si ex uno et ex eodem auro tres circulos similes faciamus*. El per consequens videtur esse sua intentio quod amor, mens, el notitia sunt quasi una substantia triplicata, scilicet tripliciter (a) subsistens. Constat autem quod nec actus nec potentia anima sunt aliquid tale. Igitur, ut prius.

Quarto. Nam Augustinus 14. *de Trinitate* (cap 8), exponens imaginum memoria, intelligentia, et voluntatis, dicit quod, «piando *non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus, nec ista duo, relut formam corporis et eam quæ intra facta est in acie cogitantis, voluntas foris junxit, aliam tunc triplicem facit per suam præsentiam prout est retenta, conspecta, dilecta*. — Hæc ille. — Ex quo patet quod memoria, intelligentia el voluntas, prout constituunt imaginem, sic se habent quod intelligentin est illud quod conspicitur, et amor illud quod amatur; dicit enim quod triplicem facit prout retenta est, conspecta, dilecta.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Ad primum contra primam conclusionem, negatur minor. Quia necesse est ponere animam et suas potentias esse plures res el distinctas; nec responsiones «pias arguens dat ad ratkfoes hujus opinionis valent, ut prius patuit.

(a) *tripliciter*. — *tripler* Pr

Similiter dico quod illa nobilitas quam vult attribueri animæ, nulli creature subsistenti potest competere, ut superius ostensum fuit, scilicet quod ubi essi non est operari, nec essentia rei est ipsa virtus vel p dentia rei; nec responsio ad illam rationem valuit, ut superius esi deducium (in fine I" concii.).

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod visio læatifica recipitur subjective in essentia anima per potentiam, nec posset recipi in accidente separato. Anima enim est principale subjectum suorum actuum, licet potentia» anima sint ei (a) ratio subji- «iemli actibus secundis. Undo sanctus Thomas, prima secundæ, q. 56, art. I, ad tertium : « Unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per se possit sustentare aliud, sed quia unum accidens inhæret substantia mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie, unde Superficies dicitur esse subjectum coloris; et eodem modo potentia anima dicuntur esse subjectum virtutis. » — Hæc ille. El tertio *Sentent.*, «list. 33, q. 2, ari. 4, quæstiuncula prima : « Substantia, quæ est subjectum omnium accidentium, recipit quadam accidentia mediantibus aliis, et qmrdam causantur ex principiis substantia mediantibus aliis accidentibus; sicut colorem recipit, mediante superficie, el ex principiis corporis mixti causatur sapor, mediante calido el frigido. Unde subjectum alicujus accidentis Idlest «lupliritcr assignai i. Uno modo, substantia quæ esi primum fundamentum accidentium; et sic habitus virtutum non sunt in potentiis sicut in subiecto, sed magis in ipsa anima vel conjuncto. Alio modo dicitur accidens «pio mediante alterum inest substantia esse subjectum illius, sicut superficies coloris; el hoc modo habitus virtutum dicuntur esse in potentiis sicut in subiecto, quia habitus ordinantur ad actus, actus autem egrediuntur ab essentia mediante potentia. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod substantia est primum subjectum accidentium. Nec accidens dicitur proprie subjectum accidentis, quod subjiciatur; sed quia est ratio subjiciendi, secundum communem cursum naturæ, quidquid sit de miraculis in sacramentis. Dicitur ergo ad argumentum quod visio beatifica proprie recipitur in essentia anima, licet potentia intellectiva sit ipsi anima ratio subjiciendi, vel quod substet tali accidenti. Dicitur similiter ulterius quod visio læalilica non potest recipi in accidente separato, puta in (6) intellectiva potentia. Tum quin illml accidens est inseparabile ab anima. Tum «juin «lato per impp&ibile quod illud accidens quod est visio, esstd in intellectu separato, adhuc nec illa esset beatifica, nec illml accidens beatum; quia beatificari non jiotest nisi natura viva rationalis, et quæ nata est constituere suppositum, el halx-ra amicitiam cum Deo, quæ omnia tali acci-

ta) ei. — d. Pr.

(C) in. — Otn. Pr.

denti deficerent. Non ergo est simile de albedine, re>pe(-tu superficie et ligni, et de visione Dei, respectu intellectu» possibilis cl anima· rationalis, cum superficies possit a ligno separari, et alindine pro tunc informata alba formaliter dici et denominari.

Ad tertium negatur consequentia, nisi antecedens inbdligatur de actu primo qui dat e*^h· simpliciter. Cujus causa superius dicta est. Quia aclus quo aliquid habet esse simpliciter, non |>otest esse secundum se ratio quod aliquid sit in potentia ad ulteriorem actum, realiter distinctum ab actu primo, el amissibilem ac deperdibilom ; el consequenter nec talis artus potest esse ratio seu proximum principium talis actus secundi, Secus est do actu primo qui non <lat alicui esse simpliciter, nec natus est dare, cujiismodi sunt accidentia. Et sic jmtet quod prima probatio antecedentis, quæ procedit de actu primo accidentali, non \alet ad consequentiam inferendum. — Ubi etiam dico quod esse proximum operationis principium non est perfectio simpliciter, ubi tale principium solum se habet ut quo agens agit, et non ullo modo ut quod agit. Isto modo autem se habet accidens in omni actione. Forma autem substantialis, licet non sil proximum operationis principium, signanter anima, tamen ipsa se habet ut quod agit ; el ideo dignius se habet quam si esset proximum principium ðationis. Aliæ autem formæ substantiales, licet non sint quod agit, quia non sulisistunt, tamen sunt principia actionum, non proxima, sed principalia.

Secunda similiter probatio antecedentis, qu® procedit de formis sulstantialibus inferioribus ad animam, non valet; sed peccat per fallaciam consequentis, a pluribus causis veritatis arguendo ad unam illarum. Arguit enim sic : substantia immediate generatur a substantia; ergo substantia est immediatum principium generationis. Ubi constat antecedens habere duas causas veritatis. Substantiam enim immediate generari a substantia, potest dupliciter contingere: scilicet, quia substantia in tali generatione se habet ut immediatum principium quo; aut scilicet quia se haliet ut immediatum principium quod. Illud nutem antecedens non conceditur in primo sensu, sihI in sinundo. Et quia arguens infert primum sensum, aliter nihil dicit contra nos, ideo fallitur modo prædicto. Concedilurenim sibi quod in generationesubstantia», puta ignis, immediatum principium ut quo est calor; sed immediatum principium quod agit est substantia, puta ignis; non enim calor ignit stupam, sed ignis calidus. Omne enim generans est compositum, 7. *Metaphysics* (t. c. 22el 27), sicut et omne genitum ; forma enim non producit compositum, sed suppositum per formam; el hoc, loquendo in actionibus transeuntibus in materiam exterioriorem. — Ad illml quod arguitur contra responsionem ibi datam de agente instrumental!, dico quod consequentia quam ibi facit non valet. Non enim sequitur: accidens est agens instrumentale vel instru-

mentum animæ aut sutatanti® ; ergo substantia habet aliam efficaciam vel actionem quam non agit mediante accidente. Fallit enim consequentia, dum loquimur de instrumento ronjuiWto principali agenti, sic quod illml instrumentum nullam actionem lialiet proprie, ðd agens principale habet actionem per illml. Tunc enim non oportet quod alia actio attribuatursubstantia principali agenti, et alia instrumento; oportet quoti instrumentum sit principium quo, et sulistonlia «it principium quod. El ideo improprie dicitur quod accidens sit agens instrumentale, sed <wt instrumentum agentis. — Ad aliud contra eandem responsionem dico, ad minorem, quod est multiplex. Et ideo consequentia peccat per fallaciam consequentis, ut prius. Accidens enim vel instrumentum m<idrntalp attingere terminum generationis (a), potest dupliciter intelligi. Primo, quod attingat per m<>dum generantis vel agentis seu principii quod; et isto modo non conceditur. Secundo modo, quod contingat illo modo quo principium quo productionis instrumentale dicitur attingere terminum productionis; el isto modo, in generatione ignis, calor attingit ignem gēnitum, quia est principium quo instrumentale illius generationis, et forma ignis principium quo principle, el ignis <wt principium quod producit et generat. Pndwtioniitem. qua arguens istam minorem probat, non aliud concludit nisi quod actio accidentisprasupponit in materia formam substantialem. Ad quod dicitur quod, concesso hoc, quod scilicet calor halieret propriam actionem in generatione ignis, non tamen Mquitur quod sit dare aliquod signum vel instans natur® in quo prius sil sul»stantialis forma ignis in materia, quam calor ageret in tali passo; quia, licet actio caloris, ut accidens est, vel ut est calor, pnrsupponat in materia esse formam substantialem, tamen caloris actio, ut est instrumentum substantia·, attingit formam substantialem. Dico secundo, quod calor nullam halnd actionem, sed ignis per calorem; el ideo imaginatio fundatur in falso. El ideo dicitur quod licet calor non sil in materia quin pnesupponat ibi formam substantialem, tamen non oportet quod actio caloris in materiam præsupponat in materia actionem substanti®, vel pnesup-|K»nat in materia inductionem forma? substantialis. Nullam enim habet actionem; sed ignis, agens per calorem, inducit in materiam duplicem formam, scilicet substantialem el accidentalem. Quam autem prius inducat, non est ad propositum; nisi quod dicendum videtur quod, cum prioris natur® sit priorités quodammodo causalitatis, ideo dicitur quod in genere caus® materialis, accidentia disponentia materiam prius sunt in materia quam forma substantialis ; sed in genere caus® finalis et formalis est econtra, ut ponit sanctus Thomas 4. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 1.

(s) *generations*. — *gene> s specialit Pr.*

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum quod est Aureoli, negatur minor. Non enim intellectu. Possibili est potentia puni in genere entium, sed solum in genere intelligibilium; ita quod, licet sit aliqua entitas in actu, non tamen est actu intelligibilis, sed in potentia ad omnia intelligibilia recipienda. Unde sanctus Ductor, de l'cHZuic, q. 8, art. 6, sic dicit: « Nihil prohibet aliquid esso actu unum, et in potentia alterum, sicut corpus diapbanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum. Et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia lanium. Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima, aliquid actu tantum, ut Deus, aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium, aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina, aliquid ut potentia tantum, scilicet intellectus possibilis, qui hoc modo habet se in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicitur Commentatur 3. *de Anima*; omnes autem substantiae angelicae sunt media, habentes aliquid de potentia et aliquid de actu, non solum in genere entium, sed etiam in ordine intelligibilium. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intellectus, licet sit potentia in genere intelligibilium, non tamen in ordine entium.

Tunc ad primam probationem minoris negata dicitur quod intellectus possibilis intelligit seipsum intellectione quæ non est essentia ipsius, sed est qualitas inherens intellectui modo superius expositu. Nec tamen sequitur quod idem moveatur a se secundum idem. Nam intellectus proprie non movetur; sed anima movetur et movet se secundum diversa. Secundum enim quod est facta in actu per speciem intelligibilem, movet se causando intellectionem; secundum autem quod est sub intellectu possibili, jam est (a) potentia, et moveri possibile, et secundum illum movetur. Non enim imaginandum est quod intellectus possibilis, posito quod nunquam aliud a se intellexisset, nec actu alterius objecti speciem intelligibilem recepisset, sit sufficiens principium quo immediate anima causal intellectionem sui, et illud quo immediate recipit; dico quod hoc est impossibile, quia tunc anima secundum idem se moveret, et secundum idem moveretur. Sed est sic imaginandum, sicut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra: « Sicut, inquit, materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam, et tunc illa actio est magis emanatio formæ quam ipsius materiæ, res autem existentes actu possunt agere actiones secundum quod sunt in actu; ita noster intellectus possibilis nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim in eis cuius est illa forma intelligit; nec potest

intelligere nisi per formam intelligibilem in se actu existentem. Intellectus vero angelus, quia habet essentiam suam, quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere illud quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. » — Hæc ille. — Patet igitur quod non est inconveniens intellectum possibilem causare in seipso aliquam intellectionem; vel potius animam intelligibilem. Nam intellectus, in sua essentia consideratus, est ratio recipiendi intellectionem sui vel alterius; sed ut est factus in actu per speciem intelligibilem, est ratio causandi dictam intellectionem. Est enim talis ordo quod anima, facta in actu per aliquam speciem alieius quidditatis materialis, primo directe intelligit illam quidditatem, puta lapidem, deinde reflectitur super actum suum, deinde super speciem intelligibilem, et super intellectum possibilem tantum supra principia illius actus; et prima forma est ratio intelligendi omnia ista, scilicet species lapidis.

Ad secundam probationem minoris superioris negata, negatur minor. Non enim intellectus possibilis est ratio recipiendi omnem entitatem; nam intellectus possibilis non est in potentia naturali nisi ad formas materialium quidditatum, quæ virtute intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 3, quaestiuncula prima, ad 1^m: « Sicut, inquit, materia est in potentia naturali tantum ad illa quæ per agens naturale produci possunt, et per ipsum Deum (a) aliqua alia ex materia facere possit, ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali lanium eorum quæ per lumen intellectus agentis cognosci possunt. » — Hem, tertio *Contra Gentiles*, cap. 45: « Potentia passiva ad illa sedum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum; omni enim (b) potentia passivæ correspondet activa in natura, alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam. Unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum similiter virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi correspondens in natura, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ facta sunt per intellectum agentem. Unde et Aristoteles 3. *de Anima* (l. c. 18) describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est (*potest omnia fieri*, agens vero quo est *omnia facere*, ut ad eadem objecta referatur utriusque potentia, hujus activa, illius passiva. » — Hæc sanctus Thomas. — Potest etiam, licet non ita secundum mentem sancti Thome, negari major de receptione rei

(a) jam git. — jam non est Pr.

(») Deui. — Om. Pr.

(ß) omni enim. — cum Pr.

secundum suam similitudinem, quidquid sit de receptione reali. Intellectus enim angelicus habet de facto similitudines omnium intellectuum creatorum, qui tamen sunt ejusdem generis proximi cum eo, licet non recipiant aliter aliud intellectum in se reali. Et similiter intellectus possibilis animæ non recipit speciem alterius intellectus, si sibi imprimatur a Deo, sicut est in anima separata. Cujus ratio est, quia similitudo rei et res ipsa non sunt unius generis proximi, cum unum quandoque sit substantia, et aliud semper accidens. Licet igitur recipiens aliud realiter non possit esse ejusdem speciei aut ejusdem generis proximi cum illo quod recipitur, tamen potest recipere similitudinem illius quod est ejusdem generis proximi.

Sed contra hoc replicat arguens, quia dicit quod impossibile est de receptione similitudinis rei sicut de receptione ipsius rei; et huc dicit apparere in omnibus inductive. Cujus rationem ponit: quia species vel similitudo objecti est propinquissima ipsi objecto, immo non est nisi forma ipsius modo diminuitur; et ideo dicit Philosophus, secundo *de Anima* (l. c. 121), quod sensus recipit species rerum sine materia, id est rerum similitudines sine illarum realitate. Et ideo, si recipiens rem est potentia in toto genere propinquo et in tota specie illius rei, sic recipiens similitudinem rei oportet esse pure potentiale. Unde videmus quod, sicut diaphaneitas est ratio recipiendi extremitatem lucis in perspicuo qui est ciilor, ita est ratio recipiendi similitudinem et speciem coloris; et sic est potentiale respectu similitudinis sicut respectu colorum. Quare propositio (γ) non est plus neganda de receptione similitudinis quæ est intentionalis, quam de receptione reali.

Ad hoc dicitur negando assumptum. Nec inductio sua aut probatio valet. Licet enim species intelligibilis ipsi objecto, cujus est species, propinquissima in repræsentando, non tamen in modo essendi. Unde forma contrarietate in esse reali non se compatiuntur, sicut in esso intentionali; nec quidditas lapidis se habet ad animam rationalem ut actus ad intelligentiam, sicut species lapidis se habet; similitudo siquidem rei potest se habere ad intellectum vel animam, ut actus ad intelligentiam, et tamen res cujus est similitudo non sic se habet ad intellectum vel animam. Dico igitur quod intellectus possibilis potest recipere similitudinem alieius quod est ejusdem generis proximi cum eo, non tamen illam rem, quia est potentia ad illam similitudinem, non tamen ad illam rem. Ex quo patet quod nec ista replica, nec prolatio in principali argumento facta pro minore negata, valet. Licet enim infra eandem speciem unum individuum non sit potentia vel receptivum, nec infra idem genus proximum una species intentionalis ad aliam, tamen aliqua res est potentialis

respectu similitudinis rei quæ est ejusdem generis vel speciei.

Sed adhuc replicat, præsertim contra hoc quod dicitur quod intellectus possibilis est (a) aliquid actu in genere entium non autem in genere intelligibilium.

Tum *primo*, quia hoc est dicere unum quod est commune omni præparato ei recipienti, quod scilicet nullam imbeat naturam, nec est aliquid actu eorum quod recipit in actu, tamen est aliquid actu. Cum igitur Philosophus intelligat aliquid proprium intellectui possibili, manifestum est quod loquitur de ipso in se, sed dicit quod non est aliqua natura in actu, aut aliquid de numero entium actualium.

Secundo. Quia si intellectus possibilis esset in sua substantia aliquid actuale, ille actus posset dici forma vel materialis vel immaterialis seu intelligibilis. Posset etiam dici quadam intentio intellecta in potentia vel in actu. Sed Commentator, 3. *de Anima*, commento 5, dicit quod intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam a qua constituitur (γ) secundum quod est materialis, nisi natura possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus, et per consequens nec formam habet materialem nec intelligibilem; et commento 14, 3. *de Anima*, quod in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum, nec actu nec potentia. Constat autem quod non haberet aliquam naturam actualem, quod illa esset intellecta in potentia. omnis enim actus per se intelligibilis est, Igitur in essentia sua non est aliquid actuale.

Tertio. Quia si ita esset, nulla esset differentia, quantum ad hoc, inter virtutem sensitivam et intellectivam. Sicut enim virtus sensitiva nihil est eorum quod nihil, sed est in potentia ad postremam perfectionem, in se tamen est aliquid in actu et prima perfectio; sic intellectus possibilis esset in potentia respectu perfectionis, in se tamen esset aliquid in actu.—Sed hanc imaginationem reprobatur intentione (Commentatur, tertio *de Anima*, commento 14, cujus verba sunt hæc: < Voco potentiam propinquam actui, dispositionem mediam inter potentiam remotam et perfectionem postremam. Et secundum hoc in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum in actu, nec in potentia propinqua actui, et hoc est ut non sit in eo intentio quæ sit in potentia intellecta. Et hoc est proprium soli intellectui. Perfectio enim prima sensibilitatis est aliquid in actu in respectu potentie remote, et aliquid in potentia respectu postremæ perfectionis. Et ideo assimilavit Aristoteles primam perfectionem sensus geometricæ, «quando non utitur geometria; sci- mus enim certe quod habemus sensibilem virtutem

() intellectui *in* se, — intellectui *possibili* est *Pr.*

() *entium*. — *Om. Pr.*

(γ) *ut* *g*ua *constituatur*. — *que constituentur Pr.*

(γ) *pro* *potentia*. — *pro* *potentia* *Pr.*

existentem in actu, licet tamen nihil sentiamus. »
— Hæc ille. — Unde manifeste negat intellectum possibilem habere aliquam actualem naturam. Tunc enim esset sicut prima perfectio sensibilitatis, qua est aliquid in actu in se. quamvis sit in potentia respectu perfectionis postrema». Cum igitur sit in hoc differentia inter intellectum possibilem et virtutem sensitivam, manifestum est quod, secundum ipsum intellectus passibilis non est aliquid in actu in re.

Quarto. Quia si intellectus possibilis esset aliqua natura actualis, Philosophus et Commentator valde male diffinissent intellectum possibilem : quia eorum diffinitio non explicaret quidditatem ejus, sed proprium accidens, scilicet præparationem et potentiam, cum dicunt diffiniendo quod intellectus possibilis nec unam habet naturam, sed hanc tantum quodabilia sit vocatus; et tamen Commentator dicit quod hæc est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod hæc est quidditas substantiæ ejus, et non præparationis seu similitudinis quæ est in eo. Unde si haberet actum in se, oportuisset diffinire per aliquid exprimens illum actum, alioquin non bene fuisset notificata natura ejus.

Quinto. Quia male comparasse! hoc genus entis materiæ dicentis ipsum esse quartum genus entis, 3. de *Anima*, commento 5, ubi dicit quod, sicut esse sensibile dividitur in formam et materiam, sic esse intelligibile oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquid simile formæ. et in aliquid simile materiæ.

Sexto. Quia male assignasse! differentiam in eodem commento inter materiam istam et materiam primam. Debuisset enim dixisse quod hæc materia est aliquid actu, prima vero non. Et tamen cum multas differentias assignasset, nunquam tangit istam. Quin potius, supponens quod nec illa nec ista materia sunt in actu sed in potentia, dicit quod differunt : quia ista est in potentia ad formas simplices et particulares, prima autem materia ad formas universas.

Ad primum istorum dicitur quod Aristoteles non ponit aliquid proprium intellectui possibili in ordine ad species intelligibiles vel intelligibilia, plusquam in ordine ad species visibilia; nam quodlibet horum est aliquid actu in se, licet sit in potentia ad alia. Verum tamen, non recipiuntur intelligibilia in intellectu possibili, quam in actu vel in oculo species colorum : quia in intellectu immaterialiter omnino, non autem in sensu vel in medio; item quia intellectus possibilis conservat species impressis, non autem diaphanum, nec oculus. Similiter hoc est proprium intellectui possibili inter alios intellectus, puta celestes, quod intellectus possibilis est similis tabulæ in qua nihil depictum est; intellectus autem

substantiarum separatarum sunt pleni formis, et sunt similes speculis in quibus rationes rerum naturaliter refulgent, ut ostendit sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 8, art. 9.

Ad secundum dicitur quod Commentator non aliud vult nisi quod intellectus possibilis non habet in natura sua aliquam formam intelligibilem in actu, nec aliquam formam materiale; et hoc conceditur, quia nec ipse est materialis, nec forma intelligibilis in actu. Cum etiam dicit quod in eo non est aliqua intentio intellecta in actu vel in potentia, intendit quod intellectus possibilis non est forma intellecta in potentia (a), eo modo quo formæ intelligibiles in intellectu possibili reservantur, de quibus actu non considerat, dicuntur intelligibiles (C) in potentia et quasi habitualiter; tales enim formæ sunt in genere intelligibilium, nimirum inter puram potentiam et actum completum. Cujusmodi non est intellectus possibilis, immo quasi pura potentia in illo genere. Unde, si nunquam in intellectu possibili describeretur aliqua species ab ipso distincta, nunquam in æternum intellectus possibilis posset intelligi a seipso, vel potius ab anima in qua est. Sed posita quacunque specie intelligibili, illa sufficit ad hoc quod exeat in opus intelligendi.

Ad tertium dicitur quod differentia est inter sensum et intellectum possibilem : quia, cum objecta sensus sint de se in actu, non autem objecta intellectus possibilis, sed fiant per intellectum agentem, ideo virtus sensitiva semper est in potentia proxima ad sentiendum : quia immediate potest moveri a sensibili exteriori; intellectus autem possibilis est in potentia remota : quia nihil potest illum immediate immutare, nisi prius fuerit factum intelligibile in actu per intellectum agentem. Et hanc differentiam intendebat Aristoteles, et Commentator, nisi erraverit exponendo Aristotelem. Unde Aristoteles, secundo de *Anima* (t. c. 59), in illa parte : *sensitivi autem prima mutatio* etc., dicit quod sicut in scientia est duplex potentia, ita et in sensu; et similiter duplex actus. Nam ille qui non habet potentiam sensitivam, sed natus est balære. dicitur habere sensum in potentia, cujusmodi est semen ex quo generatur animal. Sed quod habet sensitivam potentiam, sed nondum sentit in actu, dicitur etiam habere sensum in potentia vel esse sentiens in potentia; sicut ille qui habet oculos clausos; et una istarum potentiarum dicitur remota, alia proxima. Intellectus autem humanus, antequam recipiat speciem intelligibilem, assimilatur primæ potentiæ; sed dum habet scientiam et non actu considerat, dicitur esse in potentia consimili secundæ potentiæ. Unde, quando homo nascitur vel incipit esse, sensitive potentiæ illius sunt in potentia proxima, et intellectus in potentia

(a) *potentia*. — *quam* Pr.

(a) in *potentia*. — in *potentia* in *Pr.*
(b) *intelligibile*. — *intelligere* Pr.

remota; quin générons reducit eurn ad illam potentiam proximam ad sentiendum, non autem in potentia proxima ad intelligendum, sed potius doctor vel magister. El ad hunc sensum virtus sensitiva est magis in actu quam intellectus possibilis.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles innuit intellectum possibilem esse quemdam actum, in hoc quod vocat eum virtutem, Dicit enim quod necesse est in anima esse has duas virtutes, scilicet agentem et fiossibilein. Ipse etiam (Commentator, 3. *de Anima*, commento quarto, sic ait : « Utrum autem intellectus materialis habeat formam propriam diversam in esse a formis materialibus, adhuc non declaratur ex hoc sermone. Propositio enim dicens quod recipiens deliet esse denudatum a natum recepti, intelligitur a natura speciei recepti illius, non a natura sui generis, maxime remoti, el maxime ejus quod «licium est per sequivocationem. Et ideo dicimus quod in sensu tactus invenitur medium inter contraria quæ comprehendit ; contraria enim alia sunt in specie a mediis. Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum genus entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum none& passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sint fornæ materiales, et quod est simplex, ul dicit Aristoteles, el inseparabilis; el sic intelligibile natura intellectus materialis. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod, licet intellectus possibilis seu materialis sil potentia pura in genere intelligibilium, tamen est unum entium. El similiter, licet non habeat in sui natura aliquam formam materialium quas solum recipit vel earum species, tamen est quædam forma materialis. — Ibidem etiam Commentator vocat eum virtutem. I nde sic loquitur : < Necesse est |H>nere in anima rationali has differentias, scilicet virtutem actionis, el virtutem passionis; el dicit aperte Aristoteles quod ulraque pars ejus est ingenerabilis, ct incorruptibilis, ul post apparebit ; sed hic incipit notificare substantiam hujus virtutis passivæ. ¶ — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod implicate dat sibi aliquid de aclu in genere entium.

Ad quintum dicitur quod Commentator expresse, commento 5, dicit intellectum |>ossiblem esse aliquid in actu. Unde verba sua sunt ista : « Propositio autem «licens quod recipiens nihil debet habere in aclu ex eo quod recipit, non dicitur simpliciter, sed cum conditione, scilicet quod non est necesse ut recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed non sil in adu aliquid ex eo quod recipit, sicut prædîximus; imrno debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est sicut respectus lucis ad diaphanum, el respectus formarum materialium ad ijrsein e>t resjw.tus colorum ad diaphanum. » - Hæc ille. — Omnia autem ista ponit ad dissolvendum talem quæstionem(|unm sub hac forma proponit :«Tertia quæstio est quomodo intellectus materialis est aliquid ens.

¶ non est aliqua formarum materialium nec materia ; sic dissolvitur: Opinandum est enim illum quartum genus esse. Quemadmodum enim esse sensibile dividitur in materiam et formam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquid esse consimile fornæ et aliquid esse consimile materiæ. > — Hæc die.— Patet ergo, ex supposito quæstionis, et ex solutione, quod Commentator intelligit intellectum possibilem esse aliquid in aclu in genere entium, licet puram potentiam in genere intelligibilium.

Ad textum patet per idem. Licet enim Commentator comparet intellectum possibilem materiæ, non tamen quoad omnia. Licet enim intellectus se habeat ut materia in genere intelligibilium, non tamen in genere entium (a). Omnibus istis concordat san« tus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 1, ad 8’“, ubi sic dicit : < In apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti. Hoc enim fallit in illis potentiis quæ halænt objectum universale; sicut intellectus cujus objectum est quiddilas. Cum tamen habeat quidditalem, oportet tamen quoti sit denudatus ab illis formis quas recipit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non oportet intellectum possibilem esse denudatum nisi a natura formarum materialium quæ solæ recipiuntur in intellectu possibili, nam intellectus agens non facit alias formas inlelligibiles in aclu nisi eorum quorum habet phantasmata. Et ideo, cum Aristoteles dicit intellectum possibilem ante intelligere nihil esse eorum quæ sunt, loquitur contra antiquos ponentes animam intellectivam componi ex rebus sensibilibus ut omnia intelligent, terram scilicet terra, ignem igne. I nde ipse ponit lotum oppositum, quod scilicet ipse non est de natura alicujus sensibilibus, sed in potentia ad omnes fonnassensibiles. De formis autem separatis non oportet facere instantiam, quia intellectus possibilis non est in potentia naturali ad illas. Non enim plus se extendit ejus potentia passiva «pam ejus potentia activa quæ est intellectus agens. Sed illæ fornæ non intelliguntur a nobis in se, sed in aim, ut alias fuit prolixius declaratum. Si autem quærat: nonne intellectus possibilis unius hominis posset teci|æi speciem intelligibilem intellectus jwissibilis alterius hominis, si Deus infunderet ei; dicendum videtur quod, si illa 5|Hx ies esset adæquata similitudo intellectus possibilis, tunc esset dubium. Si tamen reynosenlaret intellectum adequate aut non adaequate, sed simul cum aliis, sicut species iniluxæ a divino lumine tam in angelis quam in sulislantiis separatis non solum représentent accidens, imrno subjectum illius, et multa quæ sunt in subjecto, imrno aliquando omnia quæ sunt in subjecto, sic quod eadem species non solum repræsenlat subjectum, imrno omnia quæ

(a) *entiutii*, — Om Pr.

sunt in tali subjecto, tunc non est inconueniens quod unus intellectus redpiat speciem alterius intellectus; sed in intellectu possibili hoc non potest fieri naturaliter nec in isto statu. Et sic patet quid dicendum ad illud argumentum quartum, quod est Aureoli, et replicas supradiclas.

Ad secundum principale dicitur *primo*, quod non est mens Aristotelis quod intellectus agens semper intelligat; sed hoc dicit de intellectu in actu, secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 79, art. 4, ad secundum, ubi dicit quod < illa verbi Philosophus non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu, tunc, de illo praemiserat (3. *de Anima*, t. c. 19): *Idem est autem secundum actum scientia rei scitae*. Vel si intelligantur de agente, hoc dicitur ideo quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus, sed ex parte intellectus qui est in potentia. » — Hæc ille. — Similiter, *de Spir. creat.*, art. 10, ad 3^{ta}, dicit sic: « Illud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu ubi dicit: *Idem est secundum actum scientia rei scitae* » vel res scita; et ibi distinguit intellectum in actu ab intellectu possibili, tripliciter. Primo quidem: quia intellectus in potentia non est intellectum (a) in potentia, sed intellectus in actu, scilicet scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Et ita etiam circa sensum determinat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo comparat intellectum in potentia ad intellectum in actu, quia intellectus in potentia est prior in uno et eodem secundum tempus quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis intellectus est in potentia, quam in actu; sed naturaliter prius est actus quam potentia, et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actu per aliquem intellectum in actu; et hoc est quod Subdit: *Qui vero secundum potentiam prior tempore in uno et eodem*, etc. Et ista comparatione inter actum et potentiam utitur in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13), et multis aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque autem non intelligens; sed hoc non potest dici de intellectu in actu; neutrum enim et potentia visiva quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre in actu; et hoc est quod dicit (t. c. 20): *sed non aliquando quidem intelligit et aliquando non*; et postmodum subdit: *Separatus (,) autem hoc solum quod vere est*, quod non potest intelligi de intellectu agente, nec de intel-

lectu possibili, cum utrumquo supra dixerit separatim, sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva. Unde et subdit: *Et hoc solum immortale et perpetuum est*. Quod si exponitur de intellectu agente, sequitur quod intellectus possibilis «it corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius de intellectu possibili dixerat, » — Hæc sanctus Thomas. Quam solutionem latius pertractat planius 2^o *Contra Gentiles*, cap. 78. Istud est primum dictum hujus responsionis ad primum motivum tactum ibidem.

Dicitur *secundo*, pro secundo motivo, quod, licet esset inconueniens quod aliqua qualitas sic virtualiter contineret omnes formas intelligibiles, scilicet quoti in passo disposito » esset ex (a) se sola inducere omnes formas intelligibiles, non tamen est inconueniens quod aliqua qualitas isto modo contineat omnes formas a nobis naturaliter intelligibile», quo lumen continet in virtute omnes colores faciendo eos de potentia visibilibus » tu visibiles. Unde sanctus Thomas, 2^o *Contra Gentiles*, cap. 77: « Exemplum, inquit, de intellectu agente et » possibile esset omnino simile, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles in actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter illuminare sibi objecta; propter quod in nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilius oculorum, quia a parva luce moventur, a multa autem confunduntur. Cui est etiam simile in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima se habet sicut oculus nocturnus ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod nobis est connaturale, sufficit ad faciendum actionem intellectus agentis. » — Hæc ille. — Item, tertio *de Anima* (lect. 10), super capitulum *Quoniam autem sicut in omni natura*, sic dicit: « Considerandum, inquit, est quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intellectiva sint in latetia respectu (δ) intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum; nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicujus rerum sensibilium; unumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicujus speciei; unde, supra (3. *de Anima*, t. c. 14) dicit Philosophus quod intellectus » possibile comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum ad hoc autem, si intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per suum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium; et sic non compararetur ad

(a) *intellectum*. — *intellectui* Pr.
(<) *separatui*. — *separatum* Pr.

(») *ex*. — *Om* Pr.
(6) *reipsectu*. — *Om*. Pr.

intelligibilia, ut faciens ad factum, ut dicit Philosophus hir, sed ut exsistens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus, respectu intelligibilium, in quantum est quædam virtus immaterialis activa potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia; et per hunc modum illa quæ sunt intelligibilia in |K)lentin fiunt intelligibilia in actu per intellectum agentem; sic enim el lumen facit colores in actu; non quod ipsum habeat in se determinationem omnium culorum. Hujusmodi autem virtus activa est quædam participatio luminis intellectualisa substantiis separatis; et ideo dicit Philosophus quod est *sicut habitus vel* (a) *lumen*. » — Hæc ille. — Et hoc pro secundo inolivo illius argumenti.

Dico *tertio* quod, secundum sanctum Thomam, prima parle, q. 79 (art. I, ad Iure) : « Sensus aliquando accipitur pro |olentia sensitiva, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva; denominatur enim ipsi anima sensitiva nomine suæ principalis potentiæ quæ est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus quasi a sua virtute principali, sicut dicitur (1. *de Anima*, l. c. 6i) quod *intellectus est substantia quædam*. » — Hæc ille. — Ex quo jjalet ad quem sensum Philosophus sil locus. Et ista sint dicta pro hoc pi incipali.

III. Ad argumentum Occam. — Ad argumentum Occam dicitur quod minor est falsa. Non enim intellectus aut voluntas proprie mutatur, sed anima secundum intellectum el voluntatem. Sicut enim nullum accidens proprie subjectum est isto modo quod subjiciatur, sed si dicatur subjectum, hoc est quia est ratio alicui quod subjiciatur, et est illud quo aliqua substantia efficitur propriuin subjectum alterius accidentis, sic nec aliquod accidens proprie mutatur, sed bene potest esse ratio quod aliquid mutetur. Et si ex hoc dicatur accidens mutari, hoc est improprie dictum. Nec tunc, illo modo mutationis loquendo, esset veni major sumpta ex dictis Philosophi, scilicet quod omne illud quod secundum sui mutationem etc.

IV. Ad argumenta Adæ. — Ad primum Adæ dicitur quod anima est capax Dei secundum naturam suam, sicut secundum primum principium capiendi Deum, el sicut quod capit Deum ; sed anima non est capax Dei secundum naturam suam, sicut secundum proximum principium capiendi, sed secundum potentias, quæ sunt proxima principia actuum quibus attingitur Deus per modum objecti.

Ad secundum negatur minor; nec dictum illius auctoris *de Spiritu et anima* tenendum est. Unde sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*. art. ult., ad 2um, sic ait : < Liber *de Spiritu et anima* apocryphus est, cum ejus auctor ignoretur. El iam

sunt ibi nulla improprie vel false dicti : quia ille qui librum composuit non intellexit dicta Sanctorum a quibus accipere conatus fuit. Si tarnen sustineri debeat, sciendum quod est triplex totum, scilicet universale quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, unde proprie pnedicatur de suis partibus, ut cum dicitur quod homo est animal. Aliud vero est totum integrate, quod non adest alicui suæ parti secundum totam suam essentiam, neque secundum totam suam virtutem ; et ideo nullo modo pnedicatur de parte, ut si dicatur : paries est domus. Tertium est totum potentiate, quod est medium inter hæc duo; adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem; unde medio modo se habet in prædicando; pnedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie, et hoc modo quandoque dicitur quod anima est suæ potentiæ, vel econtra. a — Hæc ille.

Ad tertium dicitur *primo* quod impossibile est potentias animæ circumscribi ab anima, etiam per intellectum proprie loquendo, intelligendo animam

e sine illis. Unde sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*, ubi supra, ad septimum, dicit quod < licet intellectus possit intelligere essentiam animæ, non intelligendo potentiam ejus, non tamen potest intelligere quod anima sit sine potentiis ». Unde ibidem sic ait . d Duplex est operatio intellectus, sicut dicitur 3. *de Anima* t t. c. 21). Una, qua intelligit quod quid est; et tali operatione intellectus pptest intelligere esse rei sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam rei. Alia est operatio intellectus componentis et dividendis; el sic potest substantia intelligi sine accidentali pnedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi conus esse albus; non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei quæ significatur nomine posito in subjecto. Hac vero operatione non potest intelligi substantia sine proprio; non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, \vl quod triangulus non habeat lres angulos etc., hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ sine potentiis, ut scilicet intelligatur quod (fe) quid est absque potentiis, non autem secunda operatione, ut scilicet intelligatur non liabere potentias. » — Hæc ille. — Ex quo palet quod non potest intelligi essentia animæ esse sine talibus accidentibus propriis: el mullo minus econtra, cum in diffinitione passionis ponatur subjectum. Ex quo ulterius infertur quod non e?l fat libile quod anima sepretur a suis accidentibus propriis. Non enim oportet quod omnia distincta realiter ab invicem, etiam absoluta.

(a) *vel*. — *ut* P;

(a) *quod*. — Om. Pr.

possint ab invicem renliter separari, vel unum destrui alio remanente, vel separalim conservari : nec ubi unum est de ratione alterius; nec ubi (a) unum ex principiis constituentibus reliquum, naturali consequentia resultat ipsis positis extra suam causam efficientem; nec ubi (6) unum est alteri ratio existendi. Propter defectum primi, diffinitum non potest esse sine diffinientibus; propter defectum secundi, subjectum non potest esse? sine propria passione, nec e contra; propter defectum tertii, essentia non potest existere sine esse, nec e contra; nec materia sine forma, licet e contra.

Dicitur secundo quod posito, per impossibile, quod anima esset omni accidente spoliata, ipsa esset nata intelligere et velle; sed non posset intelligere neque velle, loquendo de potentia reali quæ est proximum principium agendi vel patiendi; secus si loquamur de potentia logica vel absolute sumpta, quæ non est nisi non repugnantia terminorum; illo modo enim, tali hypothese facta, anima posset intelligere, sicut ferrum ascendere in cælum, vel aqua calefacere, quia predicatum non repugnat subjecto, et aqua est capax potentia; calefactivæ, scilicet caloris, et ferrum levitatis. Sic etiam talis natura animæ diceretur potens intelligere vel velle, quia non repugnat eam habere principium intelligendi aut volendi, licet illud non habeat. Et ideo nec diceretur potens, nisi remote, non proxime. Ex tali autem posse, natura non dicitur intellectus aut voluntas; sed solum illud dicitur intellectus quod est proximum intelligendi principium, et voluntas quod est proximum principium volendi.

Ad quartum dicitur quod esse super quod fundatur agere non est esse simpliciter, sed esse secundum quid, ubi agere est accidens et non substantia. Dicitur igitur quod Operari opera viventis vel animati non fundatur immediate super vivere vel super esse rei vivæ substantiale, sed super esse virtuale quod dat potentia consequens formam vitam, scilicet animam. Et ideo argumentum supponit falsum, scilicet quod Operari viventis fundatur immediate super esse substantiale rei viventis.

Ad quintum dicitur quod actus potentiæ vegetativæ est accidens, immo actus cujuslibet potentiæ creatæ operativæ est accidens. Licet autem terminus formalis generationis, qui est actus potentiæ vegetativæ, vel potius artus animæ per Idem potentiam vegetativam, sit forma substantialis; non tamen oportet quod dicta potentia sit substantia; quia non oportet proximum principium operationis esse ejusdem generis cum termino producto, nec æque perfectum vel perfectius, sicut oportet dictum principium esse ejusdem generis cum tali actione; sufficit enim ipsum principium quod agit vel principium quo agit esse æque perfectum vel perfectius ter- (*)

mino productionis. Modo, potentia vegetativa non est generans, nec ipsum principium generationis, sed proximum, et ideo non oportet quod sit sequē perfectum, sicut est terminus productionis. — Ad confirmationem negatur major, ut patet per solutionem precedentem.

Ad sextum dico quod potentiæ animæ fluunt ab anima, et anima est illarum principium, non mediante alia potentia vel virtute distincta ab essentia animæ. Et causa est quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 6, ad 3. : « Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per naturalem consequentiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. » — Hæc ille. — In illis autem ubi proceditur de potentia ad artum per transmutationem, oportet actum et potentiam esse ejusdem generis; non autem ubi non est talis processus. Et ideo non oportet quod si potentia fluat immediate a substantia, quod simili ratione operatio quæ est cum transmutatione, immediate possit procedere a substantia; signanter quia potentiæ animæ ideo dicuntur fluere ab anima vel produci aut causari ab ea, quia eadem productio quæ terminatur ad esse animæ primo, terminatur ad esse potentiarum secundo. Proprie siquidem producuntur a producente animam potius quam ab anima, sicut quælibet propria passio producitur a producente subjectum; sed ideo dicitur passio fluere a subjecto, quod illa actio prius natura terminatur ad subjectum quam ad propriam passionem.

Ad septimum dicitur quod natura dicitur principium motus et quietis primum, sed non proximum. Nec sequitur : accidens est principium proximum et natura est principium primum; igitur natura est principium per illud accidens; quia, licet principale agens agat per illud accidens et per formam substantialem, ita quod accidens sit aliquid aliter ratio agendi tali agenti, tamen accidens non est ratio formæ substantiali quod sit principium quo; sed quælibet, tam forma substantialis quam accidentalis, est principium quo in suo ordine. Nec forma substantialis mendicat ab accidentali quod sit principium primum actionis; immo potius accidens; ideo est proximum principium actionis, quia est instrumentum substantiæ. Sic igitur natura, licet non sit proximum principium actionis vel motus, non tamen sequitur quod sit principium per accidens.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Scoti. — Ad nrijumeniū Scoti contra secundam conclusionem dicitur quod, licet idem principium indistinctum re et ratione sit plurimum principium et diversorum actuum vel eife-

(*) *ubi*, — Om. Pr.

(C) uSi. — Om. Pr.

clium, tamen (a) tale principium non recipit 8[X]ciem et rationem ab aliquo talium actuum vel effectuum, sed ab aliquo communi in quo illi. i. particularia communicant, seu illi [m]rticulares effectus et actiones. Tamen impossibile est quod aliquod principium omnino indistinctum extendat se ad plures actiones diversarum rationum et ex opposito distinctarum, a quarum una recipit speciem et rationem; sicut potentia calefactiva, quia sumit speciem ab actione quæ est calefactio, ideo (6), in quantum huiusmodi, non [M]tes eadem potentia omnino indistincta manens, esse principium infrigidationis. Sic autem «st in proposito; quia voluntas recipit S[peciem] ab actu volendi, qui distinguitur ex opposito contra actum intelligendi in genere operum vite, non solum specie, immo secundum genus. Principia enim operum vitalium, cuiusmodi sunt intellectus et voluntas, sumunt speciem a talibus actibus, et consequenter distinguuntur ratione. Distinguuntur etiam realiter; quia distincta genere distinguuntur numero. Sic autem est de huiusmodi principiis in creaturis, secundum Aristotelem, 2. *de Anima* (l. c. 27), numerantem quinque genera potentiarum animæ, ut prius dicebatur. Nec valet si dicatur quod idem est principium omnium operum vite, et illud non recipit ab aliqua specie operum vitæ, sed ab hoc communi, opus vite. Illud, inquam, non valet: quia hoc dato, non apparet quomodo salvantur dicta philosophorum distinguuntur inter intellectum possibilem et agentem, inter sensum et intellectum, dicentium etiam quod voluntas movet intellectum, et quod voluntas est rationalis per participationem. Non apparet etiam quin omne intelligere esset velle, et econtra.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli negatur antecedens. Nec enim illa est mens Philosophi, nec Commentatoris, cum quilibet eorum expresse dicat intellectum et desiderium esse duas virtutes. Verba enim Commentatoris, 3. *de Anima*, commento 48, super illo verbo Aristotelis ibidem: hæc igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum: < Quid, inquit, igitur dominatur in isto motu, et appropriate' ei, non est cognitio, cum multolios moveamur a desiderio, et intellectus iudicat nos non debere moveri; nec etiam quod dominatur in illo motu est desiderium, quia multi homines desiderant, sed non consequuntur desiderium, sed intellectum. Et cum declaravit Aristoteles quod motus localis impossibilis est attribui alteri istarum virtutum singulariter, et ap[er]tè quod utraque illarum habet introitum in movendo, motus enim non iit sine desiderio, neque sine intellectu aut imaginatione; apparet igitur quod agens motum est duo, scilicet intellectus et desidv-

rium, aut imaginatio quæ similis est intellectui. > — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo potest esse duas virtutes, p[ar]t[ic]u[lar]im cum dicit in fine quod aliquando movetur animal a desiderio et imaginatione (a) et non intellectu. Istud enim demonstravit desiderium ab intellectu realiter distingui ex quo quandoque desiderium movet, intellectu non movente, sed imaginatione vicem ejus supplente.

Illa autem verba Commentatoris, quæ arguens recitat de commento 49, male sunt intellecta. Cum enim dicit Commentator, quod virtus rationalis est desiderativa, et huiusmodi, non intendit quod eadem potentia in numero sit intellectus et appetitus vel desiderium, cum in illo commento et procedenti, et nullis aliis, dicat quod sunt due virtutes; sed loquitur de intellectu eo modo quo nos loquimur de mente, et nec hoc, nec illud dicit (6) aliquam potentiam particularem, sed dicit quoddam totum potentie comprehendens omnes potentias intellective partis, sive sint apprehensive, sive appetitive. Illo modo autem capiendo intellectum, (licit Commentator quod ille desiderat et intelligit, sicut posset dici de mente.

Ad illud dictum Philosophi 6. *Ethicorum*, cum dicit Philosophus quod electio est appetitus intellectivus, etc.; dicitur quod Philosophus non intendit, per hoc quod dicit, electio est appetitus intellectivus, nisi quod electio est actus appetitus tendentis in aliquid secundum ordinem rationis, vel quod est actus intellectus moti ab appetitu. Unde sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 22, art. 15, dicit: « Electio habet in se aliquid rationis et aliquid voluntatis. Utrum autem proprie sit actus voluntatis vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio, 6. *Ethicorum* (cap. 2), ubi dicit quod electio vel est appetitus intellectivi (γ), id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, id est intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem est verius, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intelligatur verbum illud Philosophi.

Ad aliud dictum ejus 3. *de Anima*, parte 50, ubi ait Si enim duo, scilicet intellectus et appetitus, movent, etc.; dicendum quod Aristoteles intendit quod intellectus et appetitus secundum aliquam communem speciem movent; hoc est, intellectus et appetitus, secundum quod sunt respectu ejusdem objecti, movent animal de loco ad locum: in quantum scilicet idem quod est dictatum per intellectum est affectatum per voluntatem. Dicit enim quod hæc duo moventia non movent, nisi secundum quod reducuntur ad unum movens, scilicet ad objectum appeti-

ta) imaginatione. — innuunt Pr.,

(C) et nec hoc nec illud dicit. — nec hoc nec illud eum dicit Pr.

(γ) intellectivi. — intellectivum Pr.

(a) hinc. — ante Pr.

l.) ideo. — Om. Pr.

bile, quod movet intellectum et appetitum, et in ejus virtute ista duo movent animal. Non nutem intendit Aristoteles quod intellectus et appetitus sint unius speciei, vel una res in numero; immo Aristoteles, 9. *(elaphytica)*, parte quinta (cap. 6, t. c. 10), dicit voluntatem esso aliud principium ab intellectu; unde ostendens quid determinat potentiam rationalem ad alterum contrariorum, cum illa sit indifferenter ad opposita, dicit quod aliquid est venis dominus, scilicet appetitus vel voluntas. Ait enim sic : « Potentiæ vero quæ non habent rationem, quando (i) appropinquantur secundum quod est possibile de activo el passivo, necesse est ut quædam agant et quædam patiantur, aliæ vein non est necesse, s ilicei potentiæ rationales. Unaquæque enim illarum, scilicet quæ non habent rationem, agit alteram tantum contrariorum. Quæ autem sunt cum ratione agunt contraria; agunt ergo contraria insimul, yuod est impossibile; ergo necesse est ut dominus verus sil aliud; et dico quoniam hic est appetitus aut voluntas. » — Hæc sunt verba Aristotelis, nulla expositione addita, prater expositionem Commentatoris. Unde Commentator, ibidem, ait; « Cum illa quæ possunt aliquam actionem fuerint rationabilia, potentiæ eorum agentes erunt conjuncta » cum ratione; et intendit Aristoteles quod ratio est primus motor in eis. » Et post, subdit: a Potentiæ vero quæ sunt sine ratione, quando agens appropinquat acto, et non est illic aliquod impediens extrinsecum, necesse est (6) ut agens agat et patiens patiatur. Aliæ vero potentiæ quæ sunl cum ratione, non est necesse, quando appropinquant suis agendis, ul agant; quoniam potentiæ quæ sunl cum ratione agunt contraria; scientia enim est contrariorum, et si agit duo contraria per se primo, continget ex hoc quod agat duo contraria insimul, quod est impossibile. Ergo necem est ut in istis sit principium prius potentiis moventibus, quod (γ) sit causa in hoc quod agunt alterum contrariorum quandoque el quandoque alterum. Et universaliter necesse est ut aliquid sil quod faciat magia agere alterum contrariorum quam alterum. El hoc est veram principium. Et hoc quod facit magis agere alterum contrariorum est appetitus el voluntas quæ est ab intellectu, d — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo Commentator numerat rationem inter potentias rationales, et cum hoc dicit voluntatem esse aliud principium et prius potentiis rationalibus, et consequenter distingui.

Præsertim autem mirandum est quomodo iste tantam falsitatem impudenter conatur Commentatori imponere, cum Commentator expresse ponat quinque virtutes animæ distinctas ab invicem el ab anima, sicut accidens a subjecto. Quod patet. Nam primo

de Anima, commento 89, dicit sic : « Anima habet quinque actiones aut passionem divoraas genero, quarum una est sciro et æstimare, secunda sentire, tertia desiderare et velle, quarta moveri in loco, quinta augeri et minui el nutriri; ideo qumritur utram quaelibet istarum actionum diversarum in genere sit totius animæ, ita quod ;ær earndem naturam inlelligit et sentit et mdvetur in loco et desiderat et nutritur el universaliter agit el patitur unoquoque eorum, nut non nisi per virtutes diversas, et membra diversa, et membra eis convenientia communia. Hæc igitur opinio Aristotelis Opinatur enim qtod faciat diversas actiones per virtutes divenus et membra unica, scilicet principalia, el membra diversa, scilicet cum hoc quod agit cum membris convenientibus; quoniam si sic non intelligeretur, esset idem cum sermone Platonis. » — Hæc ille. Ex quo habetur quod virtutes animæ sunl diversæ ad invicem. — Item, commento 92, sic dicit: « Debet dubitare homo de partibus animæ, cum fuerit opinatus habere eam partes secundum hunc modum, scilicet ut sit dissimilis uno modo, et unita alio modo, d Et subdit : a Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hoc nisi quia non determinatur utrum sit una secundum subjectum, el plura secundum virtutes; ita quod divisio animæ in suas paries sil sicut pomi in odorem, colorem, et saporem; aut est una propter unam naturam communem, et plura quia ista natura habet duas virtutes, ita quod divisio animæ in suas partes sit sicut divisio generis in suas Species; quoniam secundum hunc modum contingit dubitatio pnedicta. Cum enim posuerimus eam unicam secundum subjectum tantum, non continget hoc; subjectum enim partium ejus erit unum tantum, et quædam earum erant subjectum quorundam, d — Hæc ille. — El commento 93, dicit : < Necesse est ul anima sil in loto animali una substantia, el plura secundum virtutes, ita quod quædam partiū sit subjectum quarundam, scilicet quod nutritiva sit subjectum sensibilis, et tangibilis sit subjectum aliorum sensuum, el similiter quædam quorundam, ut post declarabitur. » — Hæc ille. — Ex quibus j»atet quod virtutes seu potentiæ, quas vocat partes animæ, sunt ab invicem realiter distincts». Divisio enim animæ in suas partes est vel sicut divisio subjecti in accidentia, sicut exemplifiestft de divisione pomi in odorem, colorem, el saporem, aut sicut divisio generis in suas species, sicut patet ex dictis in commento 92. in utraque autem istarum divisionum, dividencia rVnliter ab invicem distinguuntur, scilicet tam diversa accidentia unius subjecti, quam diversa » species unius generis. Sed ul per verba finalia ejusdem commenti apparet, et ex commento 93, mens sua est quod anima non eo habet ad suas virtutes, ut genus ad species, loquendo de anima unius animalis solum, sed potius sicut subjectum ad multa accidentia. In utroque etiam commento dicit unam

(a) *quando*. — *quandoque* Pr

(s) eit. — Om. Pr.

(γ) *quod*. — *quor* Pr.

virtutem esse subjectu in alterius; quod nullo modo posset ease, nisi essent realiter distincta. Et sic patet quod Commentator est pro nostra opinione.

III. Ad argumenta Ad». — ¶ primum argumentum quod est Ada? negatur antecedens (a).

Ad primam probationem dicitur quod Deus posset fruitionem voluntatis conservare sine actu intellectus présente; non tamen posset facere quod voluntas vellet, el intellectus nec tunc nec prius intellexisset; quia do ratione actus voluntatis esi quod feratur in bonum intellectum. Non ergo sequitur: actus voluntatis est, el nulla cognitio intellectus est; ergo amatur incognitum; sed sequitur solum quod amatur aliquid quod pro tunc non cognoscitur, sed prius cognoscebatur. Potest etiam dici quod, licet actus intellectus et voluntatis sint realiter distincti, tamen unus includitur in ratione alterius; et ideo non possunt separari secundum rem; volitio enim est appetitus boni intellecti. Cum ergo desinit esse intellectio, desinit tale bonum intelligi, ac per hoc a voluntate appeti.

Ad secundam prolationem dicitur quod voluntas non est aecca nec videns; quia non est apta videre. Sufficit enim quod idem sil subjectum quod videt el quod vult, scilicet anima cui principaliter attribuitur intelligere et velle, et non alicui potenti». Si enim voluntas esset quasi suppositum volens, bene esset inconueniens quod nihil intelligeret; sicut si visus esset una anima, inconueniens esset illam non habere gustum; et si oculus esset animal, inconueniens esset quod non haberet os; sed quia sunt instrumenta animalis et non animalia, non oportet earndem virtutem videre, el gustare, et olfacere. Ita in proposito.

Ad tertiam probationem negatur consequentia, quia supponit duo falsa. Primum, quod fruitio sit essentialiter beatitudo. Secundum, quod illa, remanens fruitio seu in esso fruitionis aut delectationis vel dilectionis, posset separari ab omni cognitione; quod forte falsum est.

Ad quartam dicitur quod minor implicat impossibile. Et ideo inferi quodlibet. Cum enim dicitur, posito solo actu amandi quocumque alio circumscripto, implicatur contradictio, scilicet quod actus amandi sil, et omnes actus intellectus circumscribantur (6); et ideo ex illo impossibili tant. sequitur quod objectum placet, immo quod homo sit asinus.

Ad quintam dicitur sicut ad primam el tertiam.

Ad sextam dicitur quod consequentia nulla est: voluntas potest in oppositum cuiuslibet dictaminis; ergo potest ferri in incognitum. Potest enim in oppositum cuiuslibet dictamini», in sensu diviso, hoc est,

non est aliquod diclamen cirra ea quæ sunt ad finem quin voluntas possit in oppositum. Non tamen est pOMtbiln quod velit in oppositum cuiuslibet dictaminis, hoc est, quod habeat velle nulli dictamini conforme; et iste est sensus compositus. In primo sensu negatur consequentia, et conceditur antecedens.

Ad septimam negatur minor. Non enim actus volendi aut vegetandi est experientia sui objecti, et tamen artus potentiae vegetativæ «t vitalis. Negatur ergo consequentia: iste actus non est experientia; ergo non plus est vitalis quam habitus vel species. Fallitur enim arguens, nomine actus vitalis. Actus enim ille dicitur vitalis qui est actus viventis in quantum hujusmodi. Vivens autem dicitur quod a se movetur. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 1: < Viventia dicuntur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. > — Et ideo, secundum quod ipse »onit, art. 2 ejusdem quaestionis, ad secundum argumentum, < opera vita dicuntur, quorum principia sunt in operantibus ut seipeos inducant in tales operationes, > — Nec valet si fiat instantia de motu naturali ipsius gravis, qui est a principio intrinseco, scilicet gravitate, nec tamen ille motus dicitur actus vitalis. Nam, secundum quod ponit sanctus Thomas, *dr Veritate*, q. 24, art. 1: < Eorum quorum principium motus in ipsis est, quædam talia sunl quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis aliquod principium motus habeant, sicut gravia et levia; non enim ijisa seipsa movent, cum non possint (a) distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animatis invenitur, quamvis motus eorum sequatur aliquod principium in ipsis, scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur n generante moveri per se (6), secundum Philosophum, 8. *Physicorum* (l. c. 27-33), sed a removente prohibens per accidens; et ideo talia moventurseipsis, sed non a seip&s; quia non sunt sibiipsis causa agendi vel movendi, sed per illud quod ab altero receperunt diriguntur ad agendum vel movendum. > — Hæc ille. — El quinto *Metaphysics?* (lect. 14), capitulo *de Potentia*, dicit sic: « Natura, secundum quod est principium motus in eo in quo est, non comprehenditur sub potentia activa, sed magis sub passiva; gravitas enim non est principium ut moveat, sed magis ul moveatur. > — Hæc ille. — Ex quo patet quod motus naturalis gravis non dicitur actus vitalis nec opus vite; quia licet principium illius motus sil in gravi, non tamen sic ut se inducat ad talem motum, sed potius ut moveatur a generante vel removente prohibens. Patet igitur quod ad hoc

() *antecedens*. — mejor Pr.

() ortu* ornandi *sit rt omnes artus intellectus circum-*
icriAarifur. — ac/ui *amandi ct omnis circumscribitur* Pr

(a) *possint*. — *possunt* Pr.

(C) *per* — Om. Pr.

quod actus dicatur vitalis non requiritur quod ipse sit cognitio vel experientia.

Ad octavam dicitur quod quidquid sit de minore, major est falsa. Quia tam assensus quam apprehensio pertinent ad intellectum. Non sic cognitio aut volitio; sed ad diversas potentias.

Ad nonam negatur minor. Et ad probationem dicitur quod lætitudine essentialiter est cognitio, et non fruitio. Et si per impossibile aliquis videret Deum et velle nullum haberet, ipse esset beatus, licet non perfecte quoad illa quæ extrinsece beatitudinem læriiciunt et decorant.

Ad decimam dicitur quod omnes locutiones sunt intelligendæ *jht* concernitantiæ, et non quod sit pñndicatio per essentiam, ut sit sensus : amor est notitia, id est non est sine notitia; vel quod in talibus locutionibus, abstracta ponantur pro concretis, ut sit sensus : amor est notitia, id est amans est cognoscens.

Ad undecimam per idem.

Ex quibus patet quod minor superius negata adhuc non sufficienter probatur.

Ad secundum principale dicitur, quod intellectus et voluntas distinguuntur realiter. Et cum quaeritur, *nn* hoc sit, etc.; dico quod hoc est propter diversitatem objectorum intellectus et voluntatis non materialibus, sed formalibus, quæ primo et perse respiciunt potentias, scilicet bonum, et verum, et ens, ut fuit dictum in probatione secunda! conclusionis. Si etiam dicatur quod dicte polentia distinguantur propter diversitatem actuum, non oportet quod tot sint potentia in anima quot sunt actus specie distincti in ea. Non enim quæcumque actuum diversitas diversificat (s) potentiam, sed solum diversitas actus quæ non potest reduci ad unitatem generis vel speciei sub hoc communi, opus vitæ. Sic autem est de actu qui est cognitio, et de netu qui est appetitio vel volitio; quia isti continentur sub diversis generibus operum vitæ, ut supra deductum est.

Ad tertium respondet sanctus Thomas in *de Veritate*, q. 10, art. 1, ad 5.º, dicens : < Illa tria dicuntur una essentia, in quantum ab una essentia procedunt; una vita, in quantum ad unum genus vite pertinent; una mens, in quantum sub una mente comprehenduntur sicut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiva. > — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod similitudo parum valet. Non enim oportet omnia illa quæ sunt idem in Deo, esse idem in creaturis; alias non deberet distinguere sapientiam, justitiam, cognitionem, et essentiam in creatis, sicut nec in Deo. Non enim creature attingunt ad divinam simplicitatem, quæ tanta est quod illud quod habet est illud quod habetur, loquendo de absolute dictis. Ideo Deus qui habet sapientiam *ot* sapientia quam habet. Non sic in rebus creatis.

(>) *dicertificat*, — *dicit* Pr.

IV. Ad argumenta aliorum. — Ad primum dicitur quod non oportet omne immateriale esse intellectivum, lanquam potens intelligere; sed bene conceditur quod immaterialitas est causa vel circumloquitur causam quod aliquid sit intellectuale. Aliquid autem potest dici intellectuale multipliciter. Primo, quia est natum intelligere, sicut substantia immaterialis. Secundo modo, quia est principium vel potentia ad intelligendum, sicut intellectus. Tertio, quia est ipsum intelligere, ut opus intelligendi. Quarto, quia necessario previum ad talem actum, sicut species vel habitus vel (*i*) intelligibile in actu. Quinto, quia est consecutivum ad virtutem intellectivam; et isto modo voluntas dicitur esse quid intellectuale, non tamen quid intellectivum. Quod si quaeratur quid plus requiritur ad hoc quod aliquid sit intellectivum, ultra immaterialitatem, dicitur quod virtus intellectiva non solum dicitur virtutem immaterialem, sed dicitur virtutem quæ sit, immaterialiter, formæ, non solum suæ, sed alterius, conceptiva vel receptiva, loquendo in creaturis. Hanc enim causam assignat sanctus Thomas, I p., q. 14, art. 1. Et quia voluntas, licet sit immaterialis, non tamen est susceptiva vel conceptiva speciei objecti, ideo non est intellectiva. Intellectus enim se habet ut femina, voluntas vero ut vehiculum portans cogentem. — Et si dicatur quod sanctus Thomas, ibidem, ponit quod ex immaterialitate natura provenit quod natura sit susceptiva formarum aliarum a se; dicitur quod loquitur de natura subsistente. Ex hoc enim quod aliqua natura naturaliter subsistit immaterialiter, habet virtutem suscipiendi speciem objectorum aliorum a se. Modo nec voluntas nec intellectus creatus subsistunt. Et ideo non intendit quod intellectus ex hoc habeat quod sit immaterialiter susceptivus, quia est immaterialis; sed hoc dicit de substantia intellectuali; intellectus enim proprie non suscipit sed substantia per intellectum speciem objecti. Quod (6) si quaeratur cur plus suscipit per hanc qualitatem, quam dicimus intellectum, quam per illam quam dicimus voluntatem; dicitur quod non est alia causa, nisi quia hæc qualitas est talis, et alia non. Sicut si quaeratur, unde est quod hæc forma sit anima, et non illa, vel cur isti nature conveniat talis diffinitio, et non niteri nature; non enim est diffinitio demonstrabilis de diffinito, nec differentia essentialis de sua spécificia priori, sed est immediata illi, nec hic habet locum quæstio propter quid.

Ad secundum dicitur quod appetere est actus perfectior in Cognoscibilibus quam in pure naturalibus. Plura enim requiruntur ad principiandum actum perfectiorem quam minus perfectum. Undo etsi in naturalibus sola naturalis forma sufficiat, in cognoscibilibus tamen oportet dare specialem potentiam

(x) *cit*, — Ad Pr.

(6) *quod*. — Otn Pr

~~¶~~¶¶m. Nec est simile de appetitu materiæ; quia, cum sit polentia pura, nihil potest in ea esse distinctum, nec appetitus, nec apjælere. De gravi autem, dicendum est quod ipsa gravitas quæ est ap|Mititus distinguitur re a forma substantiali gravis, quam sequitur in essendo, et ab intelligenlia dirigente, quam sequitur in tendendo ad centrum, quia natura agit propter finem, et opus naturæ est opus intelligenlia» (a); sed a forma differt essentialitei, non subjecto, ab intelligenlia autem differt etiam supposito. Similiter appetitus animalis differt re a forma animalis, et a potentia cognitiva quam consequitur — Ista solutio in forma est Petri de Palude, quæ probabilis est, el vera; nisi forte intelligat appetere in naturalibus non cognoscentibus esse actum elicatum, hoc enim falsum est

Potest etiam dici quod non est simile de appetitu naturali, et de appetitu animali vel rationali; quin, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, ari. 3, ad 3β" : α Quamvis bonum, inquit, appetatur tam per appetitum naturalem quam per appetitum animale, tamen per naturalem appetitum non appetitur aliquid ex se bonum, sicut jier appetitum animale. Et ideo, ad appetendum bonum appetitu animali exigitur polentia, quæ non requiritur ad appetendum per apjætulum naturalem. Et præterea, bonum quod intendit appetitus naturalis (v) est determinatum et uniforme. Non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animale. El pqttest simile induci de virtute motiva Sicut enim animalia moventur ex se, ita et appetunt ex se. Et propter hoc, sicut vis motiva eslspecialis polentia in anima, ita el visappetitiva. » — Hæc ille. — Secundum enim quod idem ponit ibidem in responsione principali, cum potenliæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt propria animatorum, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quia ipsa esi propria operatio animalis. El quia, licet movero el appetere sil commune animalis el inanimatis secundum unum modum, tamen quodlibft eorum secundum alium modum esi proprium animatorum, quæ moventur ex se, el appetunt ex se, ideo appetitus animalis vel rationalis est potentia distincta a forma substantiali animalis; et similiter potentia motiva, licet non sit appetitus naturalis.

Ad tertium diciturquod perfectio simpliciter potest duobus modis accipi. Uno modo, accipiendo simpliciter pro universaliter, ut dicatur perfectio simpliciter, quæ includit omnem perfectionem el excludit omnem imperfectionem ; et ista est in solo Deo ; unde habens istam est simpliciter perfectius omni non habente, et carens illa est simpliciter imperfectus. Et talem perfectionem simpliciter non dicunt intel-

Jigere et velle creatum, Alio morio dicitur perfectio simpliciter, quæ perfectionem includit, sed non excludit imperfectionem nec includit, sicut sunt velle el intelligere si simpliciter accipiantur; propter quod indifferenter sunt in Deo, quia imperfectionem non includunt, et m creatura, quia imperfectionem non excludunt. El habere talem perfectionem, ut sic, melius est quam carere. Si autem unum habeat unam, et aliud aliam, tunc habens meliorem, simpliciter perfectius est carente ea, habens vero minus bonam, est perfectius secundum quid carente illa, et nihilominus est imperfectius simpliciter, sicut est do intellectu et voluntate. Unde, quia intelligere est nobilius quam velle, intellectus est nobilior quam voluntas. Unde melius est habere volitionem quam non habere. Ubi autem haberetur intellectus sine voluntate esset nobilius. Unde intellectus est simpliciter nobilior voluntate, licet careat nobilitate quam illa habet et quæ est perfectio simpliciter, quia habet aliam meliorem. Hæc etiam est solutio dicti doctoris Petri de Palude.

Ad quantum dicitur quod major est simpliciter falsa, ut dicit sanctus Thomas, rfe *Veritate*, q. 22, art. 10, ad 1^a., ubi solvit istud argumentum in suo simili. Unde argumentum quod ibidem facit tale est : < Potenliæ diversificantur secundum objecta; objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum ; cum ergo verum et bonum sint idem sup[K>sito el differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione. > Ecce argumentum suum. Et solvit : < Dicendum, inquit, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem ; quia ipsæ rationes objectorum speciificant ipsas operationes potentiarum. El ideo, ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sil eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono el vero. El hoc etiam palet in rebus materialibus. Nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod esi in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus; nec esi eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus et secundum quam dicitur potentia calidus, quamvis sil idem ignis qui in utramque potentiam agit. > — Hæc sanctus Thomas.

A>! quintum dicit Petrus de Palude. Si enim major intelligalur de potentia libera per essentiam, sic quod in ipsa essentia sua includit lotum liberum arbitrium, vera est ; talis enim jotentia est rationalis per essentiam et voliliva, quia lilierum arbitrium est facultas rationis el voluntatis, includens illa duo; sed in hoc sensu negatur minor, scilicet quod isto modo voluntas sit libera per essentiam. Si autem major intelligalur de potentia sic libera per essentiam quoi! tamen ejus essentia non est totum liberum arbitrium, id est totum quod requirit liberum

() intfligentue — intelligibile Pr

() naturali». — Oui. Pr.

arbitrium, vol totum quod est de ratione liberi arbitrii, sed solum est pare libertatis, tunc major est faba; talem enim potentiam non oportet esse rationalem per essentiam, sed sufficit quod vel sil rationalis vel immediate illi conjuncta; et ad hunc sensum minor est vera, quia voluntas illo modo est libera per essentiam.

Ista responsio bona non est, quia ibi videtur sentire quod liberum arbitrium continet intellectum et voluntatem quasi partes, et quod liliorum arbitrium, nec est solum ratio, nec solum intellectus, sed utrumquo. Hoc autem falsum est, et contra opinionem sancti Thomæ, ut patet expresse *de Veritate*, q. 34, ubi, ari. 5, ostendit quod liberum arbitrium non continet sub se inultas potentias, neque per modum totius universalis, neque [per] modum totius integralis. Et art. 6, ostendit liborum arbitrium non esse aliarn potentiam a voluntate. Hoc idem ponit prima parte, q. 83, art. 4; et 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 et 3, in solutione ad quartum. — Dicitur ergo quod major est simpliciter falsa. Nec ejus probatio valet. Unde ad primam prolationem majoris, quæ ibi innuitur, cum scilicet dicitur quod ratio est de essentia libertatis, dicitur quod ratio est prima origo libertatis, sed non pars. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 17, art. 1, ad secundum, sic ait: « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. El ideo philosophi diffinierunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sil causa libertatis. » — Hæc ille. — El *de Veritate*, ubi supra (q. 24, art. G), dicit: « Liberum arbitrium est potentia qua homo potest libere iudicare. Quod autem dicitur esse principium actus alicujus aliquid (a) flendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliquid (β) significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia etiam sine grammatica potest homo loqui; sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quæ facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde arbitrium liberum est ipsa voluntas non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus qui est eligere. » El nd primum dicit: « Liberum arbitrium nominat voluntatem non absolute, sed in ordine ad rationem; et inde est quod ad hoc significandum voluntas el ratio in diffinitione liberi arbitrii oblique ponuntur, n — Hæc ille. — Ex quo patet ad illam primam probationem. Dicitur enim quod ratio sic pertinet ad libertatem, scilicet sicut prima origo liberi arbitrii,

() *aliquid*. — Om. Pr.

() *aliquid*. — *principaliter* Pr.

ul etiam ponit sanctus Thomas ibidem, ad quartum; non tamen sicut aliquid de essentia liberi arbitrii quod non est aliud quam potentia electiva, scilicet voluntas ul electiva.

Secunda etiam probatio quæ ibidem innuitur ad probandum majorem per illam regulam: sicut simpliciter ad simpliciter etc., non valet. Talis enim modus arguendi fallit, ubi est alia habitudo inter maximum unius ordinis et maximum ulterius ordinis, quam sit inter minimum alterius vel quam medii ad medium. Non sequitur: minimum accidens est minimum ens et majus accidens vel [x]rfecilius accidens est perfectius ens; ergo perfectissimum accidens est [N]rf«vtissiinum ens. Et causa est: quia signilicala tota latitudine entium ab una parte, et tota latitudine accidentium ab alia juitc, rlarum est quod aliler se habet extremum ad extremum quam minimum ad minimum. Sic in proposito. Signetur lota latitudo rationalitatis et tota latitudo libertatis. Extremum unius latitudinis est summa libertas, extremum alterius summa rationalitas; vel rationale per essentiam et liberum per essentiam. Modo, licet rationale sit liberum, el magis rationale magis liberum, non sequitur quod essentia libellaiis sit essentia rationalitatis, quia prius comparaienttir concretum ad concretum, et posterius abstractum ad abstractum; sicut nec sequitur: calidum per participationem est igneum per participationem, et magis calidum magis igneum; ergo igneum per essentiam est calidum per essentiam, vel ergo calor est igneus. El infinita alia exempla possunt dari in quibus ille modus arguendi non valet.

Ad sextum dicit Petrus de Palude quod non solum puram potentiam et relationem non potest Deus ab artu et a termino opposito separare, sed nec quodcunque absolutum a sua proprietate absoluta vel relativa, quando sic se habent quod subjectum secundum esse actu est causa necessaria et totalis suæ proprias passionis; quia contradictio est esse causam in actu et non esse effectum. Propter hoc, enim non [K]test Deus separare similitudinem a duobus albis, quia esse causam, ut causa est, sine effectu, est contradictio. Unde non potest facere lineam quæ non sit recta vel curva, quamvis rectitudo et curvitas differant re absoluta a linea, sicut quædam species qualitatis; quia contradictio est quod linea sit, cujus medium non exeat ab extremis; nec corpus finitum sine figura; nec creaturam sine relatione ad Creatorem, quia ipsam dependere psI ejus relatio formaliter. Sic nutem est in proposito, non quidem de potentia volitiva, sed de actu volendi; quia de voluntate, cum ejus esse vel essentiam non necessario per se consequatur respectus ad intellectum, Deus potest unum facere sine alio; nec separabitur diffinitio a diffinito, quia voluntas est appetitus rationalis in aptitudine, non in actu, sicut quantitas est mensura substantialis, quam tamen Deus separare [D]otest; potentia enim

volendi est qua quis vult nisi impediatur; separato autem intellectu impediretur non posset voluntas velle, quia ejus objectum est bonum cognitum, unde non potest velle quod non est volibilo. Velle autem, in quantum velle est, dicit respectum ad intellectum. Unde, sicut ease creaturam sine respectu ad Creatorem est contradictio, sic et hic, magis quam visionem sine colore, quia esse visionem non visibilis (a) implicat contradictionem, dum tamen color haberet ease visivum. — Ecce responsionem dicti Doctoris, qui, iudicio meo, nihil dicit inconveniens, nisi forte in hoc quod ponit voluntatem posse existere sine intellectu; quod non videtur verum. Quia, licet non sit apparens connexio inter illa duo accidentia si comparentur ad invicem, tamen propter tertium sunt connexa, scilicet propter proprium subjectum, animam videlicet cujus sunt passiones propriæ, sine qua nullum eorum esse potest, nec ipsa sine quolibet illorum; et ideo, posita voluntate, ponitur anima rationalis, qua posita, ponitur intellectus.

Ad septimum dicit Doctor quod major est vera, de delectatione proprie dicta loquendo, sed tunc minor est falsa. Prima autem probatio procedit de delectatione large dicta, quæ est connaturalitas, et facilitas, et promptitudo. Secunda vero probatio non concludit. Sicut proprium est hominis esse risibilem, non secundum illud tamen quod est homo, id est secundum rationem, sed forte secundum os aul aliquid tale. Et ad illud quod dicitur de habitu, dicendum est quod est delectatio large dicta; vel quia sicut appetitus quærit bonum appetentis pro omnibus potentiis futurum, sic delectatur pro praesenti bono omnis potentiæ; unde in opere est delectatio, id est ex opere non in potentia operante secundum se, sed in potentia ei naturaliter conjuncta.

Ad octavum dicit quod minor est falsa. Et ad primam probationem dicit quod in naturalibus verum est; sicut appetitus gravium et levium differt genere, et levitas ignis et aeris specie, et gravitas aquæ et terre: quia sunt per se ad diversa loca. Sed non sic est de sensu. Quia non quemlibet sensum sequitur appetitus; quia nullum exteriorem, nec nullum interiorem, sed (6) solum æstimativam, quæ sola dicit aliquid de fugibili et prosequibili. Ad secundam probationem dicit quod in eodem instanti in quo sensus exterior immutatur, potest immutari sensus communis, et æstimativa ad judicandum bonum vel malum, et statim in appetitu sequitur delectatio vel tristitia. Ad tertiam dicitur quod appetitus non distat subjecto a sensu quem sequitur; sed differt essentia, ut supra dictum est. Et si æstimativa est una, non potest esse eadem cum irascibili et concupiscibili quæ differunt sicut et objecta, quia aliquid est arduum quod non est delectabile sensu, ut pugnare et cum vulneribus vincere. — Hæc ille.

() — vii. bene Pr.

() sed. — nec Pr.

V. Ad argumentum Hybernici. — Ad argumentum Hybernici dicitur quod mens sancti Thomæ est, ubicumque loquitur de hac materia quæ in argumento tangitur, quod intellectus est simpliciter et absolute altior voluntate secundum perfectionem et nobilitatem, sicut alias in prima distinctione fuit allegatum. Cum vero ipse dicit, 1. Sentent, dist. 1, q. 1, art. 1, ad 3. quod intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem, etc., sciendum quod aliquam potentiam esse altiore secundum perfectionem potest dupliciter intelligi. Primo modo, in se et absolute; et sic intellectus est altior et perfectior voluntate. Secundo modo, quia una illarum perficit aliam in suis actibus; et sic voluntas est perfectior intellectu: quia delectatio quæ pertinet ad voluntatem perficit operationem intellectus, puta contemplationem veritatis. Et sic patet quod in dictis ejus nulla est contradictio realiter, sed solum apparenter.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quidem quod memoria, de sui ratione, non dicit activitatem, sed actionem objecti in esse intelligibili. Et conceditur quod dicit perfectionem simpliciter, et est communis tribus personis. Dico tamen quod ad memoriam consequitur activitas quam includit intellectus. Et licet intellectus sit in Filio, non potest tamen Filius producere verbum aut intellectionem, quia habet relationem oppositam relationi quæ consequitur productionem (i) terminatam ad verbum; nulla autem relatio potest ibi geminari, cujus causa latius explicabitur, Deo duce.

Ad secundum patet per idem. Non enim de ratione memoriæ est activitas, licet eam consequatur ubi est memoria non sub relatione opposita dicenti verbum.

Ad tertium negatur minor. Filius enim habet intellectum cum objecto sibi præsenle in esse intelligibili; licet in divinis non admittatur ratio habitus. Et ideo non univoce dicitur memoria in nobis, et in Deo, cum in nobis memoria dicat intellectum habitatum notitia objecti.

Ad quartum dicitur, secundum prædicta, quod de ratione memoriæ non est activitas aul fecunditas.

Illud autem quod quinto loco additur de intellectu passivo non valet. Licet enim in Deo non sit intellectus qui patitur ab objecto, est tamen ibi intellectus conjunctus objecto sine passione vel transmutatione, qui quidem intellectus, respectu intellectionis, non baltei proprie rationem elicitivi, aut rationem potentiæ, aut habitus, sed est purum intelligere subsistens, licet secundum rationem intelligendi concipiamus ibi

(a) productionem — produciens verbum Pr.

intellectum et intellectionem diversimode : intellectum quidem, vel illud quo intellectus formaliter est vel potest intelligere; intellectionem vero, vel illud quo formaliter actualiter intelligitur; et hoc alias prolixius explicabitur.

§ 4. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quintam conclusionem respondetur quod Augustinus per illa verba vult quod amor et notitia, si accipiantur pro potentiis, non sunt talia accidentia animæ qualia sunt color et figura respectu corporis. Nam illæ potentiæ sunt vires naturales animæ, et non accidentia communia vel per accidens, sed per se; color autem et figuntur accidentia corpori. per accidens, et sunt separabilia, nec consequuntur speciem corporis, nec sunt illius propriæ passionem sicut potentiæ animæ sunt accidentia per se propria animæ. Si autem loquatur de notitia clamore secundum quod sunt actus, sic etiam nec sunt talia accidentia qualia color et figura; quia illi actus semper sunt in anima, vel in radice a qua profluit proximum principium illorum actuum; non autem sic est de colore aut figura respectu coqui in quantum huiusmodi. Cum autem dicit Augustinus quod amor est substantia etc., dico quod illa verba et similia exponuntur eo modo quo Magister exponit illa verba Augustini dicentis quod memoria, intelligentia, voluntas, sunt Una vita etc.; quia scilicet sunt naturales proprietates unius animæ, quæ est vita etc. Potest etiam dici aliter, secundum quod sanctus Thomas dicit, 1^a p., q. 77, art. I, ad 1^{am} 10. Dicit enim, ibidem, quod Augustinus loquitur de mente, notitia, et amore, secundum quod anima cognoscit et amat se. Sic enim notitia et amor, vel feruntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in ipsa essentia animæ, quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. » — Hæc ille. — Et dicit quod eodem modo debet intelligi cum dicit Augustinus quod amor et notitia sunt una vita et una mens. Intendit enim quod illa tria sunt una mens, una vita, una anima, in quantum habent pro objecto animam quæ est una vita, essentia, et anima. Unde sanctus Thomas, in quaestionibus de Anima, q. 12 (ad 5^{am} 10), dicit quod fortassis ad hunc sensum dicit Augustinus quod sunt una essentia, una vita, quia notitia in actu est quodammodo ipsum cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum. Dicit etiam ibidem quod similis modus tequendi est, cum dicitur quod notitia et amor sunt una vita, ac si diceretur quod calidum et siccum et leve sunt unus ignis; per quod intendebat, ut videtur, quod non aliter ista tria dicuntur una vita, una essentia, nisi quin oriuntur ab eadem vita, et ab eodem essen-

lia; vel quia habent idem objectum, scilicet animam, quæ est vita, essentia; et est prædicatio, non per essentiam, sed per causam; vel totius potestativi de suis partibus; totum enim potestativum est quod habet multas potentias et prædicatur de qualibet illarum in concreto proprie, non autem in abstracta proprie, nisi ut sumitur pro concreto; dicimus enim proprie quod anima est intellectiva, volitiva; sed improprie dicitur quod anima sit intellectus aut voluntas, nisi abstractum sumatur pro concreto.

Ad secundum patet per idem, quia Augustinus dicit illa tria esse mentis substantiam, vel quia sunt naturales proprietates substantiæ animæ, juxta primam viam tactam in solutione argumenti præcedentis (a); aut quia accipit ibi abstractum pro concreto, sicut si diceretur quod calor, siccitas, levitas, sunt unus ignis, juxta secundam viam; aut quia notitia in actu est ipsum cognitum in actu, juxta tertiam viam; ibi enim loquitur de mente, notitia et amore vel habent animam pro objecto.

Ad tertium dico quod Augustinus dicit illa tria esse partes unius totius eo modo quo potentiæ animæ dicuntur esse partes, et in quantum anima est quoddam totum potentiate respectu illarum; dicuntur autem esse unius potentiæ, modo supra exposito.

Ad quartum dico quod Augustinus loquitur ibidem de anima prout cognoscit et amat se, ut dicit sanctus Thomas. Et ideo dicit Augustinus quod amor et notitia sunt anima conspecta et dilecta, eo modo loquendi quo cognitio dicitur cognitum, et dilectio dilectum; qui modus est salis improprius.

Ad argumentum in pedo quaestionis patet responsio per prædicta.

QUÆSTIO I.

UTRUM HÆC CONCEDENDA SIT, DEUS GENUIT DEUM

IRCA distinctionem quartam quaeritur :
Utrum ista sit concedenda : Deus genuit Deum.

Et arguitur quod non. Quia terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in predicate, ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico : Deus creat, hoc nomen Deus supponit pro essentia. Ergo cum dicitur : Deus genuit Deum, non potest iste terminus Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro verbo, sed supponet pro essentia.

(a) in solutione argumenti præcedentis. — in argumento præcedenti Pr.

Sic autem supponendo, conclusio esi falsa, cutnesnen-
tin non generet. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic. Habens deitatem genuit
habentem deitatem. Ergo Deus genuit Deum. Con-
sequentia tenet ab æquipollenti ad «equipoltens. Ante-
cedens patet; quia Pater habens deitatem genuit
Filius habentem deitatem.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo
enim videbitur de significato hujus nominis, Deus.
In secundo, de veritate hujus: Deus non genuit Deum.
In tertio, de veritate hujus: Deus genuit Deum.

ARTICULUS I.

DE SIGNIFICATO HUIUS NOMINIS, DEUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio: quod omne nomen, cujuscum-
que sit prmdlcainentl, Ki{ |nlflca(substantiam cum
qualitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum*,
dist. 22, q. 1, art. I, ad 3^{Bm}. e. Cum, inquit, dici-
tur quod nomen significat substantiam cum quali-
tate, non intelligitur qualitas et substantia proprie,
sècUhdum quod accipit logicus praedicamenta distin-
guens. Sed grammaticus accipit substantiam quan-
tum ad modum significandi, et similiter qualitatem.
El ideo, quia illud quod significatur per nomen,
significatur ul aliquid subsistens, secundum quod de
eo potest aliquid prædicari, quamvis secundum rem
non sil subsistens, sicut albedo, dicitur quod signi-
ficat substantiam, ad differentiam verbi quod non
significat aliquid ut subsistens. Et quia in quolibet
nomine esi considerare illud a quo nomen imponi-
tur, quod est quasi principium cognoscendi; ideo,
quantum ad hoc, habet modum qualitatis, secundum
quod qualitas vel forma est principium cognoscendi
rem. Unde, secundum Philosophum. *5JNetaphysicx*
(l. c. 19), forma substantialis dicitur qualitas. Nec
refert quantum ad significationem nominis, utrum
principium innotescendi sil idem re cum eo quod
nomine significatur, ul in abstractis, vel diversum,
ut in hoc nomine, homo. » — Iltec ille.

Secunda conclusio esi quod nullum nomen de
priedIcamentoaccidentis significat substantiam,
prout cam accipit logicus vel primus philoso-
phus, nisi forte ex consequenti.

Hanc ponit sanctus Thomas super 5. *Mctaphysiicx*,
cap. 7, de *Ente* (lect. 9), ubi sic dicit: « Non est,

inquit, verum quod dicit Avicenna quod predicate
quæ sunt in generibus accidentis, principaliter signi-
ficent sulstantiam, el posterius accidens, sicut hoc
quod dico, album, vel musicum; nam album, ut in
pncdicamentis dicitur, solam qualitatem significat
Consignificat autem hoc nomen, alburn, subjectum ex
consequenti, in quantum significat albedinem per
malum accidentis. Unde oportet quod ex conse-
quenti includat in sui ratione subjectum; nam aed-
dentis es» est inesse. Allwnlo enim, etsi significet
accidens, non tamen per modum accidentis, sed per
modum substantiæ; unde nullo modo oonsignificat
subjectum. Si autem principaliter significaret subje-
ctum, tunc predicate accidentaliter non ponerentur a
Philosopho sub ente secundum se, sal sub ente
secundum Accidens; nam hoc totum (a) quod est,
homo albus (Ê), est ens secundum accidens. > —
Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sententiarum*, dist. 7, q. 1, art. I,
ad 5^o. < Illud, inquit, quod est per se suppositum
hominis non est |«ars significationis hujus nominis,
album; album enim solam qualitatem significat,
cum omne nomen significet unum. Ex albedine
autem et subjecto non fit unum simpliciter. Unde
hoc nomen, album, copulat suum subjectum quasi
extrinsecuni. > — Hæc ille.

Idem ponit, *dc Potentia Dei*, q. 9, art. 4, ubi sic
ait: < Cum propria ratio nominis sit quam signifi-
cat nomen, illud cui attribuitur nomen, si sit recte
sumptum sub re significata per nomen, sicut deter-
minatum sub indeterminato, dicitur supponi per
nomen; si autem non sit recte sumptum sub re
nominis, dicitur copulari per nomen. Sicut hoc
nomen, animal, significat substantiam animatam sen-
sibilem; el album significat colorem diŕnegalivum
visus. Homo vero recte sumitur sub ratione anima-
lis, sicut determinatum sub indeterminato; est enim
homo substantia animata sensibilis (ali anima, sci-
licet rationali; sub albo veru, quod est extra essen-
tiam ejus, non directe sumitur. Unde horno suppo-
nitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. >
— Hæc ille.

Tertia conclusio: quod omne nomen supponit
pro substantia, et proprie significat quallntem,
loquendo ul grammaticus loquitur dc subslantln
el qualitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum t*
dist. 6, q. 1, art. 3. < In quolilwt enim nomine est
duo considerare: scilicet illud a quo imponitur nomen,
quod dicitur qualitas nominis; et illud cui imponi-
tur, quod est substantia nominis. Nomen autem pro-
prie loquendo dicitur significare formam, sive qua-

te) hoc totum. — hoc tolum Pr.
(S) homo albiu. — homo album Pr.

lilalrin a qua imponitur, dicitur autem supponere pro eo cui imponitur. > — Hæc ille.

Ex quo palet quod nomen, licet significet substanciam cum qualitate, proprie tamen significat qualitatem, hoc est formam a qua nomen imponitur; supponit vero pro substantia, hoc est pro re cui imponitur tale nomen. Illa autem duo, quandoque sunt idem, ut palet in abstractis; et tunc nomen pro eo supponit quod significat. Quandoque autem sunt diversa, ut patet in concretis significantibus res materiales, utpote lapis; et tunc res pro alio supponit quam significet. Lapis enim significat naturam lapidis; supponit vero pro eo quod in tali natura subsistit.

Quarta conclusio est quod Mynificaium nominis est duplex, scilicet formale et materiale.

Hanc distinctionem ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 4). < Sciendum, inquit, quod aliquid significatur dupliciter: uno modo formaliter; alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen, illud ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cerebrum et cor. > — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quod, loquendo de significato materiali, nomen quandoque aliquid significat, quod non significat de significato formali.

Quinta conclusio est quod hoc nomen, Ileus, et quodlibet alini concretum substantiale Mynificat distincte quidditatem vel essentiam, Indistincte nutem supposita Ullus natura.

Hanc ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, dist. 4, q. I, art. 2, ubi sic dicit: « Quidam dixerunt quod hoc nomen, Deus, significat essentiam, et supponit essentiam quantum est de se; sed propter indifferentiam essentia et personæ in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro personæ. Alii dicunt quod hoc nomen, Deus, significat essentiam, et supponit quantum est de se personam, tamen indistincte; unde potest supponere unam tantum vel plures: unam, ut cum dicitur: Deus generat; plures, ut cum dicitur: Deus est Trinitas. Et hæc opinio verior est. Quamvis enim, ut dicitur in libro *de Causis*, omne nomen deliciat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen simul significat aliquid perfectum et simplex, quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum; nihilominus tamen abicientes illud quod imperfectionis est, uti-

mur utrisque nominibus in divinis, abstractis (a) propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen, Deus, significat per modum perfecti et subsistentis per se, sicut hoc nomen, homo. Unde, sicut homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum indistincte, alias non predicaretur de individuis (6); ita et hoc nomen, Deus. Et ideo, de se habet quod potest supponere pro persona; et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ratione divinæ simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum, » — Hæc ille.

Ex quibus palet quomodo hoc nomen, Deus, significat tam essentiam quam personas. Nec est contra illa quæ dicta sunt in tertia conclusione. Ibi enim loquimur de significato formali; et illo modo « liceretur quod hoc nomen, Deus, solum significat essentiam, licet supponat pro personis. In hac autem conclusione, loquitur sanctus Thomas generaliter de significato nominis, sive formaliter, sive materialiter; et ideo dicit talia nomina significare similiter naturam et suppositum, qualitatem et substantiam, juxta intellectum primæ conclusionis.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 4, q. i, art. I), probando quod concreta non solum significant distincte et in actu naturam vel formam quæ dicitur qualitas, et

Primo sic. Quodcumque nomen significat rem aliquam, illa plurificata, nomen dicitur plurificari et in plurali; et illa non plurificata, nomen solum dicitur singulariter. Sed, plurificata forma, dum tamen maneat idem habens nomen (γ), non dicitur nomen plurificari, ut patet; quia in uno sciente possunt esse duæ vel tres scientiæ; et tamen non dicerentur duo scientes, sed unus sciens. Et in aere, secundum aliquos, sunt plura lumina; et tamen non sunt plura illuminata, sed unus aer illuminatus. Similiter, si essent duo homines habentes eandem numero scientiam, non est dubium quod essent duo scientes; et tamen una scientia. Ergo sciens non significat scientiam; nec aliquod concretum, formam (δ).

Secundo arguit sic. Si scientia significaret scientem vel econtra, hæc propositio esset vera: scientia est sciens, et sciens est sua scientia; quod nullus dicit. Erga palet quod concretum non significat solam formam principaliter.

Tertio sic. Philosophus dicit G. *Metaphysics* (t. c. 2), quod simpliciter significat hoc in hoc. Et

- () *abstractis*. — led *abitractu* Pr.
- () *individuif*. — individuo Pr..
- (v) nomen. — Om. Pr.
- (i) *forniam*. — *forniarrt* Pr.

7. *Mctaphyaicie* (t. c. 18), dicit quod nugatio est dicere nasus simus, eo quod in simo repentur nasus. Eiyō concretum significat subjectum.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur quod major est vera de nominibus substantivis. Sanctus Thomas enim, prima parte, q. 39, art. 3, dicit quod singularitas et pluralitas nominis substantiali attenditur secundum formam significatam per nomen. Cujus rationem assignat : « Quia talia significant per modum substantiæ; substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet pluralitatem et unitatem sive multitudinem. Accidentia autem, sicut habent esse in subjecto, ita ex subjecto recipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo, quia nomina adjectiva significant per modum accidentis, inde est quod in eis attenditur singularitas vel pluralitas secundum supposita. » — Hæc ille. Idem ponit, primo *Sentent.*, dist. i), q. 1, art. 2; et tertio *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 4 et 5. Unde, art. 4, in responsione ad sextum, sic ait : « Cum termini substantivi significantur vel consignantur pluraliter ex unitate vel plurali formæ significata», si tres personas unam naturam assumpsissent, dicerentur unus homo; sicut propter divinam naturam dicuntur unus Deus. Et sicut dicitur : tota (a) Trinitas est unus solus verus Deus, secundum Augustinum; ita potest dici : Iste solus homo est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et tunc isto terminus, homo, supponeret rem nature humanæ, sine distinctione (6) trium personarum; sicut iste terminus, Deus, supponit in dicta locutione rem nature divinis indistincte. Et hæc est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium personarum. Suppositio autem quæ supponit pro Patre vel Filio est accidentaliter, et quasi termini discreti, » — Hæc ille, in forma. Articulo vero 5°, ad secundum, dicit quod si Filius assumeret duas naturas, secundum unam quarum diceretur Petrus, et secundum aliam Joannes, < tunc Petrus et Joannes non essent duo supposita, sed unum ; et hæc esset vera : Joannes est Petrus (γ). Et tamen Petrus et Joannes non essent unus homo sed duo homines; singularitas enim et pluralitas termini substantivi attenditur secundum unitatem et pluralitatem naturæ significatio per terminum, et non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum. Quamvis enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria supposita, tamen propter unitatem divinæ naturæ quam significat hoc nomen, Deus, dicuntur unus Deus. Ita e contra, quamvis Joannes et Petrus essent unum suppositum, tamen propter pluralitatem

naturarum assumptarum (licerentur duo homines (a); sed diversitas naturarum, manente unitate suppositi, non impediret quin de se invicem prædicarentur, quia identitas suppositi sufficit ad veritatem prædicationis. » — Hæc ille, in forma. Quamvis autem tertia pars?, q. 3. art. 7, ad secundum, dicat quod nullum nomen ab aliqua forma impositum dicitur pluraliter, nisi propter pluralitatem suppositorum : < Homo enim, inquit, qui est duobus vestimentis indutus non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates dicitur singulariter aliquis propter duas qualitates; » quamvis, inquam, ita teneat, tamen ibi, et ubicumque tenet quod nullum substantivum recipit (8) unitatem a forma quam significat, videtur potius loqui de adjectivis quam de substantivis. Tunc ad formam argumenti dicitur quod major est falsa de nominibus adjectivis, ad quorum plurificationem requiritur et sufficit pluralitas suppositorum, et non formæ significativæ. Secus est de terminis substantivis.

Ad secundum negatur consequentia. Licet enim sciens significet scientiam, non tamen supponit pro ea ; et ideo non potest de illa prædicari. Sicut nec homo prædicatur de humanitate, licet eam significet. Nam ad veritatem prædicationis non sufficit veritas significationis ex parte formæ significatæ, nisi cum hoc modus significandi esset omnino idem ; quod non est hic. Quia, licet album et albedo idem significant, tamen album copulat subjectum; significat enim albedinem in concretione ad illud, et subjectum dicit in recto; et ideo supponit pro illo, et non pro albedine. Albedo autem significat eandem formam sine tali concretione, sed per modum substantiæ?, ut dictum fuit supra. Et ideo album non prædicatur de albedine, nec e contra.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 10, art. 4, formæ sunt duplices : quædam sunt quæ nullam materiam sibi determinant, ut linea, superficies ; quædam autem determinant sibi materiam specialem, ut simum. Tunc dico quod nullum concretum vel abstractum accidentale de significato principali significat subjectum, sed formam, vel dictum fuit. Verumtamen quædam illorum dant intelligere suum subjectum ex consequenti ; et hoc, vel sub ratione confusa, ut omnia concreta accidentalia, quia significant formam in concreto et vel adjacentem alteri ; vel sub ratione determinata, vel illa quæ significant formam determinatam sibi materiam, sicut simas vel simum.

Et sic ponit ad argumenta.

(a) Aomnej. — Joanne Pr

(β) recipit. — temper recipit Pr.

(i) tota. — tota Pr.

(6) sine distinctione. — sine distincte Pr.

(γ) Joannet est Petrus. — Joanna est Petrus et Joanna Pr.

ARTICULUS II.

DE VERITATE HUIUS. DEUS NOX GENUIT DEUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sit

Hæc conclusio : quod luta ẽ falsa, Deus non generat Deum.

Istam conclusionem tenet sanctus Thomas, prima parte, q. 39, art. 4, ad tertium, ubi sic ait : « Ali-ter se haliel hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, cl aliter hoc nomen, homo. Quia enim natura significata per hoc nomen, homo, scilicet humanitas, realiter dividitur in diversis sup-positis, perse supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive com-munitas humanæ naturæ non est secundum rem, Sed solum secundum (α) considerationem. Unde iste terminus, homo, non supponit pro natura com-muni, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum (G) dicitur : homo est species. Sed forma signi-ficata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi ; sed ex adjuncto ter-minatur ejus suppositio ad personam. Unde, cum dicitur : Deus non generat, nihil additur quod deter-minet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si additur aliquod pertinens ad personam Filii, vera esset locutio; ut si dicatur : Deus genitus non gene-rat. Unde etiam non sequitur : est Deus generans, et est Deus non generans, nisi ponatur aliquid per-tinens ad personas; ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. » — Itec ille. — Et intendit, ut mihi videtur, quod in ista propositione, Deus non general, ly Deus stat pro essentia, et non pro aliqua jærsona determinate et distincte; veruintamen non negat (juin stet pro te divinæ natum. Dicit enim, tertio *Sententiarum*, ubi supra allegatum est (dist. I, q. 2, art. 4, ad 6em), quod naturalis suppositio hujus termini, Deus, est quando supponit rem naturæ divinæ indistincte. Res autem divinæ naturæ est sup|K»itum naturæ divinæ, ut patebit in sequenti quaestione. Ex «pio jiatet quod hoc nomen, Deus, sive supponat determinate pro Patre vel Filio, sive non, semper supponit rem naturæ divinæ. In dicta ergo propositione stat pro essentia, et pro re naturæ divinæ indistincte, cum non trahatur ad standum determinate pro hac aut illa persona in speciali. Et ideo, quia negatio sequens

l tantum valet, respectu hujus termini, Deus, stantis pro essentia divina, vel indistincte pro re naturæ divinæ, quantum si pnedederet, cum hic terminus Deus, quoad hoc, habeat vicem termini singularis, ut ipse dicit, primo *Sententiarum*, dist. 4, q. I, art. 2, ad tertium; ideo illa negatio negat artum generandi non solum a divina essentia, quinimmo a re divinæ naturæ in quantum hujusmodi. Ex quo sequitur quod nulla res habens naturam divinam potest gene-rare. Quod enim negatur ab aliquo in quantum tali, removetur ab omni tali ; immo sibi repugnat. Et quia hoc est falsum, ideo illa propositio, Deus non gene-rat, est falsa, sicut ista, res divinæ naturæ, in quantum hujusmodi, non generat. Unde sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, ubi dixi : hic termi-nus, Deus, in hoc convenit cum terminis com-munibus, quod prædicatur de pluribus suppositis; sed in hoc convenit cum discretis, quod non pnedi-calur in plurali, quantumcumque supposita sint multa. Non enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt Dii, sed unus Deus. Et ideo dicit quod ex hoc habet quod affirmatio et negatio circa illam sunt contradictoriæ. Unde, secundum sanctum Thomam, ibidem, ita contradicunt ad invicem istæ, Deus gene-rat, et, Deus non generat (a), sicut istæ, Socrates currit, et Socrates non currit.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta arguit Aureolus (*ubi supra*, art. 2) in pnesenti distinctione.

Primo sic. Illa propositio est vera, cujus æquipol-lens est vera. Sed secundum te istæ duæ æquipol-lent, Deus non generat, et, essentia non gene-rat, pro ẽ quod Deus non supponit ibi pro per-sona, secundum te, sed pro essentia. Hæc autem est vera : essentia non generat. Ergo ista est vera : Deus non generat.

Secundo sic. Prædicatum affirmatum el negatum reducuntur ad idem genus, secundum Augustinum, 5. *de Trinitate* (cap. 7). Ait enim quod *non homo non aliud genus prxdicamenti enuntiat* (G) *quam homo, sed tantum illud negat*. Sed generare est aliquid pertinens ad personam. Ergo et non gene-rare. El per consequens determinabit Deum, ut stet pro persona, dicendo : Deus non generat.

Tortio sic. Deus non generat, et, omnis Deus generat, sunt contradictoria!, et per consequens affirmatio et negatio de eodem. Sed dicendo, omnis Deus generat, supponit pro persona. Ergo dicendo, Deus non generat, stabit similiter pro persona.

Quarto sic. Dicendo, Deus non generat, aut ly Deus supponit pro divina essentia, et tunc est pro-positio verissima ; aut supponit pro determinata per-sona, puta pro Filio, et tunc etiam erit vera aut

(s) — Om. Pr.
(S) eum. — Om Pr.

(«) et Deus non genemt — el Detis non est Deus Pr.
(6 munda/.— annunhul Pr.

supponit pro aliqua jersona indeterminate, et hinc etiam erit vora, nani indefinite verificatur pro una singulari. Ergo, pro quocumque supponat, projw>-sitis erit vera.

Quinto. Quia non est verum quod, cuicumque naturæ attribuitur negatio alicujus pndicati, denotetur repugnantia pndicati ad naturam. Dicendo enim ; homo non est albus, non denotatur quod albedo repugnet homini. Ergo nec denotatur quod generatio repugnet divinæ naturæ, dicendo : Deus non generat, vel : essential non generat. Ergo falsum est quod tu assignas pro causa negationis.

C. — SOLUTIONES

A«l primum istorum negatur minor. Non enim istæ æquipollent, secundum sanctum Thomam, Deus non generat, et ista, essentia divina non generat; quia, licet in prima ly Deus stet pro essentia, sicut in secunda, tamen in secunda stat pro essentia precise, nullo habito res|æctu ad rem nature divinæ quæ in illa natura subsistit. El ideo, solum negatur actus generandi ah essentia, et non a sup|>osito vel re illius nature; ac per hoc est vera. Sed in prima, ly Deus slat pro essentia, habito respectu ad supposita, sed indeterminate et indistincte; el hoc quia significat essentiam concrelive. Talia autem nomina significant aliquid subsistens, quantum est ex parte modi significandi, ut dictum est in primo articulo. Subsistens autem in divina natura est suppositum, et res nature divinæ. Et ideo cum negatur actus generandi a Deo, negatur non solum ab essentia divina, sed a re nature divinæ, el ejus supposito, ul esi talis nature; el ideo est falsa, quia generatio non negatur a sup|>osito divina nature, quia sic non conveniret Patri. Non ergo æquipollent dicte du® propositiones; sed ista potius æquipollent : Deus non generat, el, nihil quod subsistit in divina natura generat, quarum quælibet est falsa.

Ad secundum conceditur major; sed minor non bene subsumitur. Debat enim subsumi quod generare pertinet ad tale genus vel tale, el concludi quod non generare pertinet ad illud idem. Et arguens subsumit quod generare est quid jersonale, et concludit quod ideo non generare erit quid personale. Et ideo consequentia nulla est. Non generare enim non est personale, cum æque conveniat essentiæ sicut persone; immo non convenit essentiæ ratione persona El ideo argumentum non valet, nec concludit quod ly non generare determinet hoc nomen, Deus, ad standum pro aliqua persona determinata. praser-tim quod illa negatio tenetur ibidem neganler, et tantumdem valet ac si diceretur, non Deus generat, ubi patet quod non restringitur ly Deus ad standum pre aliqua persona determinata, quia ad

illum sensum negaret solum sanctus Thomas quod ly Deus stet pro persona in hac : Deus non genuit.

Ad tertium conceditur conclusio, scilicet quod in ista, Deus non generat, ly Deus stat non solum pro essentia, aed pre quocumque divino subsistente, sive sil essentia, sive perbona. Cum enim «licit sanctus Thomas quod in ea nihil ponitur quod determinet ly Deus ad standum pro persona Filii, non intendit quod in illa propositione non stet pro ulla persona; sed solurn vult quod non stet distincte, et in speciali, pro aliqua persnna determinata, sed pro natura divina, ut el pro re naturæ divinæ dictum fuit. Hoc nomen enim, Deus, de sua naturali suppositione stat pro natura divina, ul in habente, vel pro subsistente in ea. Subjectum igitur dicte propositionis supponit indistincte pro re divinæ natura?. El quia negatio intelligitur præcedere totum negans, cum in singularibus non referat negationem proponere vel postponere; ideo per rem designatur generationem nullo modo convenire rei sulisistenli in natura divina.

Ad quartum patet per dicta. In illa enim propositione subjectum stal non solum pro essentia, nec restringitur ad aliquam jersonam in speciali, sed indistincte pro quolibet in divina natura subsistente. Et cum dicitur quod tunc est vera, quia indefinite etc. dicitur quod dia propositio tantum valet ac si esset universalis negativa, hiem enim est dicere : Socrates non currit, el : nihil quod est Socrate currit; sie in proposito : Deus non generat, el : nihil quod est Deus generat.

Ad quintum dicitur quod quandocumque nomen naturæ supponit pro ipsa natura, vel pro re talis natura? in quantum hujusmodi, cl non pro aliquo supposito determinato illius natura», tunc quidquid negatur ab illo intelligitur negari a re naturæ, in quantum re> talis naturæ est, ac per hoc sibi repugnare. Quod enim ab aliquo removetur, in quantum laie est, ei repugnat. Cum enim dicitur : homo non est albus, si ly homo staret ibi pro natura humana precise, vel pro subsistente in tali natura in communi, non pro isto vel illo, tunc idem esset «licere : homo non est albus, el «licere : homo, in quantum hujusmodi, non est albus. Sic autem est in proposito. — Potest etiam aliter dici, concedendo antecedens el negando consequentiam. Nam licet de forma illa consequentia non valeat : Deus non generat, ergo Deo repugnat generatio; tamen valet in isla materia. Nam in divinis ad mira, quidquid non convenit repugnat; quia quidquid potest ibi esso, jam ibi est. Ergo quidquid ibi non est non Idlest ibi esse, sed repugnat. Generatio autem divinæ peraonæ est ad intra ; quapropter consequentia valuit in isla materia, etsi non in alia.

ARTICULUS III.

DE ATRITATE HUIUS : DEUS GENUIT DEUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad tertium articulum, sit

IstA conclusio : Quod lime est vern : Deus (jeniiit Deum; et non solum vera, humo propria.

Hanc declarat sanctus Thomas, prima parte, q. 39, art. 4, ubi ait : < Quidam dixerunt quod hoc nomen, Deus, et similia, proprie, secundum suam naturam, supponunt pro essentia ; sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisti videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens el quod habetur; et sic, habens Deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem quod Deilas. Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res (a) significata |_{mt} nomen, sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen, Deus, designat divinam essentiam, ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem in supposito; alii melius dixerunt, quod scilicet hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, homo. Quandoque igitur hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, ut cum dicitur : Deus creat; quia hoc prædicatum convenit subjecto ratione formæ significatio, quæ est Deitas. Quandoque vero supponit personam : vel unam tantum, ut cum dicitur: Deus generat; vel duas, ut cum dicitur : Deus spirat; vel lres, ut cum dicitur : *Regi sæculorum immortalis invisibili Deo*, etc. 1. *Timot.* cap. 1,(v. 17), et ultimo, d — Haec ille.— Vult ergo dicere quod in ista : Dens generat Deum, subjectum supponit determinate pro persona Patris, secludendo essentiam, ratione additi personalis. Et quia sic supponendo, propositio est vera et propria, sequitur quod proprie loquendo illa sit vera.

Earndem conclusionem tenet primo Sententiarum, dist. 4, q. 1« art. 1.

B. — OBJECTIONES

Sed hanc conclusionem dicit Aureolus (I. Sentent., dist. 4, q. 1, art. 3)deficere in sua probatione tripliciter.

Primo quidem in hoc quod dicit quod hoc nomen, Deus, non supponit pro persona, cum dicitur : Deus creat. Actiones namque sunt suppositorum. Sed creare est agere. Ergo <um dicitur, Deus creat, stat ibi ly Deus pro suppositis el personis.

Secundo, ad idem. Non magis abstrahit creatio,

| quam abstrahat intellectio beatorum. Sed probatum, | inquit, est quod intellectio («) beatorum non potest precise terminari ad essentiam, tanquarn ad illud quod videtur; sed (C) necessario terminatur ad personam, pro eo quod est res habens propriam verilalem, essentia vero non habet. Ergo mullo minus creatio poterit præcise profluere ab essentia; sed fluet de necessitate a tribus personis, quamvis per rationem formalem.

Deficit iterum, secundum eum, dicta probatio in eo quod ait hoc nomen, Deus, supponere pro tribus personis, cum dicitur : R(?gi sæculorum etc. Illi enim soli debetur honor qui creat. Sed iste est Deus, | prout subsistit in tribus jærsonis. Eigo Deus qui cieat supponit pro tribus, el non pro natura tantum. Cujus oppositum tu primo loco dixisti, ita quod secundum dictum videtur primo repugnare.

Tertio. Deficit, inquit, dicta probatio in hoc quod dicit Deum nunc supponere pro essentia, nunc pro persona. Semper enim supponit pro |»ersona. Si enim aliquando non supjioneret pro persona, sed tantum pro natura, hoc esset maxime «piando de Deo pradicanetur essentia, vel aliquod essentiale; sed etiam tunc supponit pro persona. Dicendo enim: Deus est essentia; vel : Deus creat, aut intelligit; vel similia, sensus est quod habens deitatem est essentia divina, et quod personæ quæ sunt Deus sunt ipsamet essentialia. Ergo Deus semper supponit pro |iersona vel personis. Et si dicatur quod non, cum dicitur : lres jærsonæ sunt unus Deus, non sunt una persona, sed tantum una essentia ; dicendum, inquit, quod tunc etiam supponit non Lanium pro divinitate, immo pro habente divinitatem. Est enim sensus : lres personæ sunt unus Deus, id est unum sunt in habendo divinitatem, licet sint tres habentes. Nec est idem sensus, tres jærsonæ sunt una deitas, et. lres jærsonæ sunt unus Deus. Ibi enim pnedicatur absolute divinitas, hic autem habens divinitatem.

C. — SOLUTIONES

Ad primum. Ad ea quæ primo inducit respondetur quod false imponit sancio Thomæ quod ipse dixerit in ista, Deus creat, subjectum supponere pro essentia, ita quod nullo modo pro persona. Sanctus Thomas enim, primo *Sententiarum*, dist. 29, q. I, art. 4, ad 2aw, ponit quod actus creandi convenit divinæ natura et ejus suppositis. Non enim oportebat arguentem laborare ad probandum quod creatio non |>otest praeire terminari ad essentiam sine personis, cum sanctus Thomas, prima parte, q. 45, art. 7. ad tertium, dicat et gratis concedat quod creare est commune loti Trinitati. El sic patet solutio

Ait secundum. Ad illud quod secundo loco jiropo-

(a) *intellectio*. — *intentio* Pr.(ß) *ted*. — *ei* Pr.

(i) rc4. — p«ir» Pi

DISTINCTIO IV. — QUÆSTIO I.

nit, ubi vult probare contradictionem in dictis windi Thomæ, «licendum, juxta promissa, quod in iste, Deus creat, subjectum Mat pro essentia, et pro re habente divinitatem, el hoc distincte; sed pro personis sial indistincte, immo pro lota Trinitate. Et ideo non est contradictio dicere quod in hac, Deus creat, subjectum supponit distincto pro personis, el dicere quod in hac, Regi sabulorum etc., ly Deo stat pro tribus personis.

Ad tertium. Ad illud quod tertio proponit dicitur similiter quod procedit ex malo intellectu dictorum sancti Thomæ. Non enim intendit sanctus Thomas quod hoc nomen, Deus, quandoque supponat pro essentia, quin supponat pro persona ibidem distincte vel indistincte. Sed ad hunc sensum dicit quod aliquando supponit pro persona, aliquando pro essentia, (juin scilicet quandoque supponit distincte pro isto et non pro illo, quandoque econtra, quandoque vero supponit pro persona sic quod non pro essentia, ut cum dicitur, Deus generat; nunquam tamen stat pro essentia, quin implicite vel explicite stet pro jersona. Et quod ista sil mens sancti Thomæ patet. Nam si quandoque staret pro essentia, et non pro jwersona, maxime videretur esse in ista, Pateret Filius sunt unus Deus, vel in ista, Trinitas est unus Deus; sed tamen, secundum mentem sancti Thomæ, in utraque istarum ly Deus stat implicite pro personis. Quod patet. Nam, prima parte, q. 36, art. 4, dicit idem esse iudicium de istis, Pater el Filius sunt unus Deus, et, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Sicut enim Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ significata per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritus sancti, propter unitatem proprietatis importât® in nomine principii. Et tamen, eodem articulo [K>sl pauca, scilicet respondendo ad quartum et quintum, dicit quod in secunda propositione ly principium supponit confuse pro duabus personis indistincte. Ergo eodem modo haberet dicere de prirna propositione, scilicet Pateret Filius sunt unus Deus, quod ly Deus supponit pro duabus personis indistincte, et halæt suppositionem confusam. Item, tertio *Sententiarum*, dist. 1, q. 2, art. 4, in responsione ad sextum, dicit quod in ista, Trinitas est unus solus verus Deus, ly Deus supponit rem nature divinæ indistincte. Rem autem nature vocat supjiositum, eodem lib. 3, dist. 6, q. 1, art. I. Cum igitur in istis propositionibusquæ diet© sunt, scilicet. Trinitas est unus solus verus Deus, el. Pater et Filius sunt unus Deus, ly Deus supponit pro essentia et pro re illius natura, sequitur quod secundum eum nunquam supponit pro essentia, quin implicite vel explicite supponat pro persona ; cum hujusmodi oppositum maxime videretur sensisse in didis propositionibus; quod tamen non fecit.

Ad argumentum in pcdquæstionis facium dicitur quod α licel hoc nomen, Deus, significet essentiam,

tamen quantum est de «e mipponit habentem essentiam et rem natura, etiam non intellectis personis quas fide dicit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare pro persona in locutione pro qua reddit propositionem veram. Unde in hac locutione, Deus generat Deum, Drus in subjecto stet pro Patre, in apposito pro Filio. » Istam solutionem ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, ubi supra (dist. 4, q. 1,) art. 2, ad 2* In *Summa* autem, scilicet prima parte, q. 39, ari. 4, ad secundum, dicit quod iste ratio solum procedit cnnlra illae qui dicebant quod boc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro peroona. Nos autem qui oppositum ponimus, non oportet ponere quid restringat eum ad standum pro persona.

Et hæc de quaestione prodicte.

QUÆSTIO II.

UTRUM IN DIVINIS ABSTRACTUM PRÆDICETÜR

DE CONCRETO

Secundo quæritur juxta eamdein distinctionem : Utrum in divinis abstractum prodicetur de concrete; utpole : Utrum Deus sit deitas sua \el sua essentia. El arguitur quod non. Quia nihil est in seipso» Sed deitas est in Deo. Ergo Deitas non est Deus. — El similiter, net' aliquod concretum prodicatur ibidem de suo abstracte, vel econtra.

In oppositum arguitur sic. Abstractum et concivium differunt sicut habens el illud quod habetur; el iterum sicut quod est et quo est. Sed talia in divinis non differunt. Dicit enim Augustinus 15. *de Trinitate*, quod ideo divina natura est simplex, et non est aliud Italiens el aliud quod habetur, sicut in ceteris. El Boetius, in libro *de Hebdomadibus*, dicit quod in solo Deo non differt quod est et quo est.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur quomodo lam in Deo quam in creaturis se habent abstractum el concretum, vel natura et natura sup|wsitum. In secundo movebuntur dubitationes.

Quantum ad primum articulum, sciendum quod ista quæstio potest poni sub multiplici forma. Prima est : An abstractum el concretum de se invicem prædicentur. Secunda est : An suppositum el natura sint idem. Tertia est : An quod quid est sit idem cum eo cujus est. Et quantum ad ulrumque sensum ponam conclusiones.

ARTICULUS I.

QUOMODO TAM IN DEO QUAM IN CREATURIS
SE HABENT ABSTRACTUM ET CONCRETUM.
VEL NATURA ET NATURÆ SUPPOSITUM

Prima conclusio est quod in creaturis abstractum et concretum pñodlcnntur de se Invicem In formis generalibus, non nutem semper In formis specialibus.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, ari. 4, ad quartum, ubi ait : c Aliter est in fonnis generalibus, et aliter in fonnis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur quod allædo est alba, vel calor est calidus, ut patet etiam per Dionysium, cap. 2. *de Divini» Nominibus*. Sed in formis generalibus hqjusmodi praedicatio recipitur ; dicimus enim quod essentia est ens, el bonitas est Imna, el unitas est una. Cujus ratio est : quia quod primo cadit in apprehensione est ens ; unde oportet quod cuique apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo, cum apprehendit essentiam alicujus, dicit illam esse ens ; el similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut. bonitas est ens, albedo est ens, el sic de aliis. El quia quædam sunt quæ concomitantur inseparabiliter rationem entis, ut unum, Ixmurn el hujusmodi, oportet quod de quolibet apprehenso prodicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus quod essentia est una et bona ; et similiter dicimus quod unitas tet una ct bona, el ita de bonitate et albedine, et ita de qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis ; unde potest apprehendi forma albedinis sine hoc quod attribuitur ei esse album. Unde non cogimur dicere quod albedo est allui. » — Hæc ille, in forma.

Consimiliter dicit secundo *Sententiarum*, dist. 27, q. i, art. 2, in responsione ad primum, ubi ponit distinctionem de nominibus exprimentibus formas generales et speciales.

Secunda conclusio est quod in rebus mñlerlnllibus differt secundum rem natura et suppositum natum.

Sed antequam veniam ad probationem conclusionis, pnemittam quid nominis suppositi et nature. Quid nominis suppositi ostendit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 6, q. 1, art. 1, quæstiunrulu prima, ubi sic ait : « Cum omne, inquit, particular habeat res|Mfctum ad communem naturam et ad proprietates, potest secundum utrumque (a)

(i) Meundum ðlrufll'/tt rapeefum. —³ lecnr/uiH tamni- que Pr.

respectum nominari, tam per nomen primæ intentionis, quam per nomen secundæ intentionis. Hoc enim nomen, res nature, est nomen primæ inñjiosilionis, significans particulare per respectum ad naturam communem. Hoc vero nomen, suppositum, est nomen secundæ intentionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea ; particulare vero, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam ; ideo omne nomen significans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc autem potest fieri dupliciter : vel per nomen primæ impositionis ; et sic est hypostasis communiter in omnibus («) substantiis, persona vero in omnibus rationalibus (6) : vel |x?r nomen secundæ impositionis ; et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis ; unde singulare idem est quod divisum. Est autem alia differentia attendenda inter illa (γ) : quia quædam istorum communiter significant particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare ; quædam vero particulare tantum in genere substantia», sicut res natura·, suppositum, persona, hypostasis. Quia vero ratio substantia est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa et subsistenti per se. Unde non dicuntur neque de parte, neque de accidente, de quibus alia dici possunt, qua? in omnibus generibus inveniuntur. Quamvis enim ða albedo vel manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, vel suppositum, aut res ðatura * — Hæc ille.

Item, eodem articulo, quæstiuncula secunda, ad secundum argumentum, dicit quod < sup>ositum non im|M)rtal suppositionem indignitatis vel potentialitatis, alias personæ non dicerentur sup>osita divinæ naturæ, sed solum suppositionem quantum ad communitatem, in quantum natura communis excedit in praedicatione suppositum actu vel latentia ». — Hæc ille.

Idem ponit, prima parte, q. 29, art. 1 et 2 ; et primo *Sententiarum*, dist. 23, q. I, ari. 1. Item *de Potentia Dei*, q. 9, art. 1.

Ex quibus omnibus habetur quod individuum substantia halæt <|iand<M|ue quatuor nomina. Dicitur enim suppositum, res natura?, subsistentia, hypostasis. Individuum enim <ubstantiæ, secundum quod per se exsistit el non in alio, dicitur subsistentia ; illa enim dicimus subsistere, quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ, sic dicitur res natura·, sicut homo dicitur res natura» human.e. Secundum vero quod

(») in onintbuf. — αδ onim^tu Pr

(6) pertona vero m omnibiu rationaltbu». — Om, Pr

(γ) u/M. — uta Pr.

subjicitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Suppositum autem dicitur, secundum quod ponitur sub natura communi, sicut particulare sub specie vel genere.

Sic igitur >atet quid est sup|K)bitum, scilicet individuum substantial subsistens in genere substantial et in completa specie. Non enim omne individuum substantiae dicitur suppositum; nam neque anima, nec aliqua pars substantia» dicitur suppositum; quia quodlibet illorum baliet naturam unibilitatis, vel non est in completa specie. Nec etiam talia dicuntur hypostases, vel substantia», vel hujusmodi, ut palet prima parte, q. 29, art. 1, ad quintum; et q. 75, art. 2, ubi habetur quod anima non est quid completum in sjæcie.

Quid autem significetur nomine naturæ ostendit sanctus Thomas, 3. parte, q. 2, art. 1 : « Sciendum, inquit, quod nomen naturæ a nascendo dictum est \el sumptum. Unde primo impositum est hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascilura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujusmodi generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit 2. *Physicorum* (t. c. 3), quod *natura est principium motus in eo in quo est per se, et non per accidens*. Hoc autem principium vel est forma, vel materia. Unde natura quandoque dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis in eo quod generatur est essentia speciei quam significat diffinitio, inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam diffinit in libro *de Duabus naturis*, dicens : *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, quæ scilicet complet diffinitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quoti significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. » — Hæc ille.

Eamdem jionit distinctionem, prima parte, q. 29, art. I, ad quartum; el 3. *Sententiarum*, dist. 5, q. i, ari. 2; et similiter 2. *Sententiarum*, dist. 37, q. 1, art. 1; et multis aliis locis.

Istis praemissis, proluitur conclusio, accipiendo naturam ultimo modo; scilicet quod in rebus materialibus natura et suppositum secundum rem differant Ipse enim sanctus Thomas, prima parte, q. 3, art. 3, sic eam probat dicens : « Sciendum quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differat natura vel essentia, et sup|>ositum; quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa qu© cadunt in diffinitione tqieciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæcadunt in diffinitione hominis; liis enim homo est homo, et hoc significat humani-

tas, scilicet quo homo est homo. Sed materia individual! cum omnibus accidentibus individuantibus ipsam non cadit (a) in diffinitione speciei; non enim in diffinitione hominis radunt ha» carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid hujusmodi. Unde hæ carnes el hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate. Et tarnen in eo <|ui esi homo includuntur. Unde illud quod est homohabet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non totaliter est idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia diffinientia habent se formaliter respectu materi© individuanlis. » — Hæc ille.

Idem ponit, primo *Sententiarum*, dist. 2), q. 1, art. i. « In compositis, inquit, ex materia et forma essentia non dicit formam tantum, sed totum compositum; et hoc dicitur quiddites vel natura rei. Et ideo dicit Boetius, in commento *Prxdicamentorum*, quod *arsfa* signifiait compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia determinata determinatis accidentibus Militante (C), in qua individuatur forma; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen. Socrates. Hæc autem materia determinata est sicu recipiens illam naturam communem. Et ideo natura vel essentia dupliciter significatur : scilicet ut pars, quando natura communis sumitur cum praeisione cujuslibet ad naturam non (y) pertinentis communem; sic enim materia determinata supervenit in compositionem singularis demonstrati; sicut hoc nomen, humanitas; et sic non prodicatur, nec est genus, nec species, sed ea formaliter denominatur homo. Aliquando autem significatur ut totum, secundum quod ea quæ ad naturam communem non pertinent, sine procisione intelliguntur; sic enim includitur (8) in potentia, etiam (t) materia determinata, in natura communi; et sic significatur hoc nomine, homo. > — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 9, art. I, demonstravit istam conclusionem in hunc modum : < Philosophus, inquit, in 5. *Metaphysics* (t. c. 15), dicit substantiam dupliciter dici. Dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non prodicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantia. Alio modo dicitur substantia natura illius subjecti. Hujus autem distinctionis est ratio, quia inveniuntur plunisupposita in una natura convenire, sicut plun-s homines in una natura hominis. I nde oportuit distingui illud quod est unum ab alio quod multiplicatur. Natura enim communis (ζ) est quam significat diffinitio, indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.

(3) *cadit*. — *cadunt* Pr.

(6) *fubttantc*. — *sub»fñanti* Pr.

(y) *non*. — Om. Pr.

(I) *ne mini includitur*. — Om. Pr.

(c) *etiam*. — Om. Pr.

(ζ) *cofiiriunif*. — Om. Pr.

Quidquid igitur est in re ad naturam communem pertinens (a), sub significatione essentias continetur; non autem quidquid est in substantia particulari est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset *essu* distinctio inter substantias particulares ejusdem nature. Hoc autem quod est in substantia particulari prater naturam communem, est materia individualis, quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualis, quæ materiam predictam determinant. Comparatur igitur essentia ad substantiam particularem ut *pi*'s formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis essentia non est omnino idem quod suppositum; unde non prodicatur de supposito: non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas, n — Hæc ille. — Et post pauca: « Essentia, inquit, in substantiis materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis, a — Hæc ille.

Item, in tractatu queni fecit de Esse et *Essentia* (c). sic ait: < Cum humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, plet quod a significatione ejus excluditur vel proscinditur materia designata. Et quia prs non prodicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prodicatur. Unde dicit Avicenna: Quidditas compositi non est ipsum co iu jh h situm cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit comporta; sicut humanitas, licet sil composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta (6) in aliquo quod est materia designata, b — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod In siihslantlis materialibus differt quod quid est et illud cujus esi.

Istam ponit sanctus Thomas *supr 7. Metaphysics* (l. c. 41), in illo capitulo *Dubitatur autem merito*, ubi dicit Aristoteles hæc verba: *Quoti quid erat esse et unumquodque in quibusdam quidem idem est, ut in primi substantiis, ut curvitas et curvitati esse idem si prima est. Dico autem primam, quæ non dicitur per aliud in alio esse, et subjecto ut materia. Quæcumque vero ut materia aut recepta cum materia non idem. Neque secundum accidens unum, ut Socrates et musicum.* *Supr* quibus verbis dicit sanctus Thomas in *Scripto super Mrtaphysicam* (*I. Mctaphys.*, lecl. II): < Attendendum, inquit, est quod ab hac sententia quam supra posuerat, scilicet quod quod quid est est (7) idem cum unoquoque cujus est, duo hic excipii, scilicet illa quæ dicuntur per accidens, et sub-

stantios materiales, cum superius non exceperit nisi illa quæ dicuntur per accidens. Oportet autem non solum ista excludi, sed etiam substantias materiales. Sicut enim supra dictum est, quod quid erat esse est id quod significat diffinitio; diffinitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quæ est principium individuationis, est prater quod quid erat esse. Impossibile autem est in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod quælibet res nature, si habeat materiam quæ est pars speciei, quod est pertinens ad quod quid est, quod etiam habeat materiam (a) individualem, quod non pertinet ad quod quid est. Unde nulla res nature, si materiam habeat, est ipsum quod quid est; sed est habens illud. Sicut Socrates non est humanitas, sed humanitatem habens. Si autem esset possibile esse hominem compositum ex corpore et anima, qui non esset (6) hic homo compositus ex hoc corpore et ex hac anima, nihilominus esset suum quod quid erat essi, quamvis haberet materiam. Licet autem homo non sil prater singularia in rerum natura, est tamen in ratione; quod pertinet ad logicam considerationem. Et ideo superius, ubi logice consideravit de quod quid erat esso, non excludit substantias materiales, quin in illis esset idem quod quid est cum eo cujus est: homo enim communis est idem cum suo quod quid est, logice loquendo. Nunc autem, postquam jam descendit ad principia naturalia quæ sunt materia et forma, et ostendit quomodo diversimode comparantur ad universale et particulare quod subsistit in natura, excipit hic, ab eo quod supra dixerat idem esse quod quid est cum unoquoque cujus est, substantias materiales in rerum natura existentes. » — Hæc ille.

Item, in illo capitulo: *Utrum autem idem*, etc. sic dicit sanctus Thomas in fine (7. *Metaphysics*. lecl. 5): u Sciendum, inquit, quod quod quid erat esse est illud qtlbd significat diffinitio. Unde, cum diffinitio prodicetur de diffinito, oportet quod quid est predicari de diffinito. Non est igitur quod quid est (y) esse Imminis humanitas, quæ de homine non prodicatur, sed animal rationale mortale. Humanitas enim non respondetur quærenti quid est homo, sed animal rationale mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale ejus quod est quod quid erat esse; sicut et animalitas accipitur ut principium generis, et non ut genus; et rationabilitas ut principium differentia, non autem ut differentia. Humanitas autem pro tanto non omnino est idem cum homine, quin importat principia essentialia hominis, cum præcisior omnium accidentium. Est enim humanitas (pia homo est homo; nullum autem hominis accidentium est quo homo est homo. Unde

(i) *pertmetu*. — Om. Pr.
(ß) *recepta*. — *receptiva* Pr.
(y) *est* — Om. Pr.

(x) *itiuirnuiH*. — Om. Pr.
(6) *esset* — *est* Pr.
(y) *est*. — *eue* Pr.

omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc irrationale quod est homo est quod habet principia essentialia, cui possunt accidentia inesse. Unde, licet in significatione hominis non includantur accidentia hominis, non tamen homo significatur ut aliquid separatum ab accidentibus. Et ideo homo significatur ut totum, et humanitas significatur ut pars. Si autem est aliqua res, in qua non sit aliquod accidens, illi necesse est quod nihil differat abstractum a concreto, ut maxime patet in Deo. » — Hæc ille.

Si autem dicatur quod istud dictum secundum contradicit primo; primo enim dixerat quod in rebus materialibus quod quid est differt ab eo cuius est, hic autem dicit quod predicatur de illo, quia; videntur repugnare; dicendum quod primo loquebatur de quod quid est, prout sumitur cum præcisione omnium extraneorum; hic autem loquitur de quod quid est, sumpto sine præcisione et sine inclusione actuali, licet cum implicita. Unde sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 3) sic ait: « Essentiam hominis significat hoc nomen, homo, et hoc nomen, humanitas, sed diversimode. Quia hoc nomen, homo, significat eam ut totum, in quantum scilicet non præscindit designationem materiæ, sed implicite continet eam et indistincte, sicut genus continet differentiam; et ideo hoc nomen, homo, prædicatur de individuis. Sed hoc nomen, humanitas, significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi illud quod est hominis, in quantum est homo, et præscindit omnem designationem; unde de individuis non predicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiæ quandoque invenitur predicatum de re: dicimus enim Socratem esse quamdam essentiam; et quandoque negatum, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod In eubelntltte spiritualibus creatis, cujusmodi sunt tiagell, abstractum non predicatur de concreto; nec suppositum est omnino idem secundum rem quod sua essentia vel natura.

Hanc ponit sanctus Thomas in *Quolibeto* 2, q. 2, art. 2, ad primum, ubi dicit sic: « Non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus, quæ non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter enim aliquid accipitur ut accidens præter rationem speciei. Uno modo, quia non cadit in diffinitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut rationale accedit animali, Utpote præter diffinitionem ejus

exsistens, et tamen est determinativum essentiæ animalis; unde est essenziale homini, et de ratione ejus exsistens. Alio modo accedit alicui aliquid, quia nec in ejus diffinitione ponitur, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut albedo accedit homini. His igitur quæ sunt composita ex materia et forma accedit aliquid præter rationem speciei exsistens utroque modo. Cum enim de ratione humanæ speciei sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei; et accedit homini, in quantum est homo, quod componatur et quod sit ex hac anima et hoc corpore. Sei hoc convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac anima et hoc corpore; sicut de ratione hominis communia est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma, præter rationem speciei, nulla alia, quæ non sunt determination essentialium principiorum. Substantiis vero immateriabilibus creatis accidunt quædam præter rationem speciei, quæ non sunt determinativa essentialium principiorum; quia ipsum esse angeli est præter ejus essentiam seu naturam, et alia quædam ei accidunt, quæ omnia pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. Non tamen accedit eis aliquid determinativum esse speciei; quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per seipsam est nun multiplicabilis, neque predicabilis de pluribus (a). Sed quia non est suum esse, accedit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quæ attribuuntur (b) supposito et non nature; propter quod suppositum non est in eis omnino idem quod natura. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod In solo Deo non differt suppositum et natura, abstractum et concretum.

Istam ponit sanctus Thomas eodem *Quolibeto*, et eodem articulo, dicens: « Cuicumque potest accidere aliquid quod non sit de ratione nature suæ, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione nature solum includitur illud quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet ea quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt; et ideo suppositum significatur ut totum, natura autem, seu quidditas. ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam; quia suum esse est sua essentia. Et ideo in Deo idem est suppositum et natura. » — Hæc ille.

Item, in tertia parte, q. 2. art. 2. In rebus, inquit, subsistentibus, in quibus aliquid contingit inveniri quod non pertinet ad rationem speciei, sci-

(a) *tit tum multiplicabilis neque predicabili de pluribus.* — *est multiplicabilis non predicabilis de pluribus* Pr.
(b) *attribuuntur,* — *accidunt* Pr.

licet accidentia et principia individuantes; in talibus secundum rem differt suppositum et natura, non quasi aliqua omnino separata, sed quia in supposito includitur natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui (a). Et propter hoc in talibus non prædicatur natura de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua nihil est omnino præter rationem speciei vel naturam suam, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi; quia natura dicitur, secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. » — Hæc ille.

Item, prima parte, q. 40, art. 1, ad primum dicit: « Considerandum, inquit, est quod propter (Q) divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in creatis. Cum enim divina simplicitas excludat compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut divinitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis, sequitur quod quicquid attribuitur Deo est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus sunt idem in Deo, quia ambo sunt divina essentia. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur etc.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

I Argumenta Gerardi de Carmelo. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia contra conclusiones.

Contra secundam arguit Gerardus de Carmelo in *Summa* sua sic.

Primo. Species de genere substantia prædicatur in primo modo dicendi per se de individuo, ut homo de hoc homine; quod non esset si individuum includeret accidentia; substantia enim non prædicatur de accidente etiam sumpto concrete in primo modo dicendi per se. Ergo hic homo non includit in sua significatione accidentia.

Secundo dicit istum modum dicendi esse insufficientem. Quia, licet conclusio quoquo modo declaret quod hic homo non est humanitas considerata in specie, non tamen declarat quare hic homo non est hæc humanitas; quia hæc humanitas non minus

videtur includere hanc materiam et hos characteres quam hic homo. Et tamen hoc esset necessarium declarare; quia conclusio probanda non est de habitudine alicujus communis ad individuum, sed de habitudine individui vel singularis concreti ad suum abstractum. Deus enim est substantia singularis, et similiter sua essentia sive quidditas.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eandem arguit etiam Aureolus (dist. 4, q. 2, art. 2).

Primo. Diffinitio enim includit in se prædicalia essentialia, quæ prædicantur in primo modo per se, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ*. Sed abstracto repugnat prædicari per se primo modo; non enim est ista per se: Socrates est humanitas, vel, Socrates est rationabilitas aut animalitas. Ergo abstractum, sub ratione qua abstractum, non importat principia diffinientia; cujus oppositum conclusio ponit.

Secundo arguit sic. Principia diffinientia respondentur ad quæstionem faciam quid de diffinito; sunt enim partes quod quid est, ut dicitur 7. *Metaphysicæ* (t. c. 40). Sed nomen abstractum non respondetur ad interrogationem faciam per quid. Interrogato enim quid est Socrates, non respondetur animalitas. Ergo idem quod prius.

Tertio ad idem. Diffinitio et diffinitum idem important, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33). Sed concretum est quoddam diffinitum et non abstractum. Non ergo principia diffinientia importantur per abstractum, puta per humanitatem; sed magis per hominem et alia concreta.

Quarto. Nullum ens præter accidens habet diffinitionem. Sed homo in concreto diffinitur. Ergo nullum accidens includit implicite aut explicite; cujus oppositum ponit conclusio.

Quinto. Diffinitio et diffinitum idem significant. Sed diffinitio nullum accidens includit, ut patet 7. *Metaphysicæ*. Non ergo concretum includit aliquod accidens.

Sexto. Intra (a) conceptum specificum non clauditur aliquod accidens individuate. Sed homo importat conceptum specificum. Non igitur hic homo ad humanitatem addit accidens individuate.

Septimo sic. Si concretum, puta homo vel Socrates, addit accidentia ad abstractum: aut includit illa intrinsece, tanquam ingredientia ejus constitutionem, aut includit illa extrinsece, tanquam connotata. Si detur primum, tunc homo vel Socrates erit ens per accidens in nullo prædicamento existens. Si iletur secundum, tunc illa connotatio non impediet prædicationem humanitatis de homine, nec de Socrate. Quod patet. Tum quia voluntas et intellectus in divinis alia et alia connotant, ut dicit Magister. Deus enim intelligit rationalem, quæ tamen non vult; et tamen intellectus divinus est voluntas divina. Sic

(a) >uī. — tuam Pr.

6) propter. — præter Pr.

(a) infra. — infra Pr.

a simili, si homo et humanitas non differunt in essentiali significato; sed quia homo accidentia connotai, non ex hoc tolletur mutua prædicatio. Tum quia prædicationem impeditur per aliquid non faciens diversitatem inter subjectum et prædicatum, sub illa ratione qua unum enunciatur de alio. Sed connotationem, si non ingrediatur intrinsece rationem hominis, non tollit identitatem, nec facit diversitatem hominis ad humanitatem, nec econtra. Igitur non apparet ex hoc quin de se invicem possint mutuo prædicari.

Octavo. Si homo non prædicatur de humanitate aut econtra, hoc erit quia humanitas non dicit totum hominem, ¶4 homo addit aliquid ad ipsam. Hoc autem impedire non potest; pro eo quod nihil addit. Nam substantiam non addit, nec accidens. Quia si accidens, tunc diceret ens per accidens; et non esset per se in prædicamento. Si autem substantiam, tunc in homine essent duæ specifics nature», puta humanitas, et illa quam adderet homo. Relinquitur igitur quod nihil addit; et per consequens quod humanitas vere prædicetur de homine.

Nono arguit sic, 3. *Sententiarum*. Nam humanitas in Christo habet omnia accidentia quae haberet si deponeretur; et tamen deposita esset suppositum, assumpta vero non est suppositum. Unde, secundum istum modum dicendi, non apparet quod Verbum assumpsit tantum naturam, si natura dicit rationem specificam sine accidentibus. Si dicatur quod non assumpsit naturam cum esse actualis existentia», hoc non valet; nam esse existentia indifferens est ad perseitatem et non perseilatam. Nam esse existentia et essentia idem sunt secundum rem; et ideo sicut essentia quædam est in alio, et quædam perse, ita et existentia; unde substantia existit per se, accidens vero habet esse in alio. Non igitur esse existentia? est illud quod facit rem habere perseitatem tertii modi; alioquin oimne habens <»esse haberet esse per se et ultra. Igitur suppositum non addit ultra essentiam esse existentia!; quia suppositum dicit ens solitarium habens perseitatem tertii modi.

Decimo arguit idem. Nam si suppositum sic adderet ad naturam, tunc illud esset ens per accidens; et per consequens non esset prima substantia, nec esset in genere substantia, nec diffinitio de eo. Unde illa non esset per se: Socrates est animal rationale mortale, sicut nec illa: Socrates albus est animal rationale.

§ 2. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Contra tertiam conclusionem arguit sic Gerardus de Carmelo, ubi supra.

Primo. Quia ista opinio inconvenienter allegat Philosophum, 7. *Metaphysical* (t. c. 41). Non enim est mens Philosophi quod ea quæ in se habent aliquod accidens non sint idem cum sua quidditate; sed

est intentio ejus quod dicta per se sint idem cum sua quidditate, vel maxime patet in substantiis. Unde dicit, ibidem, quod *singulum non videtur esse aliud a sui substantia, et quod quid erat esse dicitur de singulari substantia*. Et infra, dicit quod *nihil prohibet esse quidem statim quid erat esse, et quidem substantia erat quid erat esse. In dictis vero secundum accidens non est idem*. Seri dicta secundum accidens vocat aggregata ex subjecto et accidente, quæ in quinto dixerat esse entia per accidens et unum per accidens, non autem substantia quæ in se habent aliquod accidens. Ipsæ enim sunt per se entia, si accipiantur seorsum ab intellectu sine accidente. Cum vero fingitur et accipitur aggregatum ex subjecto et accidente, tunc solum est ens per accidens et dictum per accidens, prout Philosophus loquitur ibidem. Et quod hæc sit intentio Philosophi patet ex textu expresse, et ex Commentatore, et omnibus expositioribus.

II. Argumenta Scoti. — Secundo arguit etiam Scotus, in *Quæstionibus super 7. Metaphysicæ*, ubi intendit probare quod in omnibus habentibus simpliciter quod quid est, idem est quod quid est cum eo cuius est.

Arguit igitur sic.

Primo. Quia, si quod quid est esset aliud ab eo cuius est, tunc non esset verum quod dicit Philosophus, scilicet quod singulum non est aliud a sui substantia. Hoc enim dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 41).

Secundo arguit. Quia, si sic, tunc nihil esset formaliter scitum vel ens. Consequens est falsum. Tenet consequentia. Quia unumquodque est scitum vel ens per intrinsecum sibi; et hoc est quod quid est.

Tertio arguit. Quia, si sic, idem esset seipsum et non esset. Probatio: quia bonum est bonum per naturam boni; sed si natura vel quod quid est boni sit separatum, jam non est illud.

Quarto arguit. Quia, si sic, esset processus in infinitum. Quia quæritur, de illo separato quod quid est, utrum habeat quod quid est vel non. Et tenet argumentum, si ponatur alia res.

Istas autem quatuor rationes dicit esse Philosophi.

Quinto arguit. Quia veritas in intellectu componente causatur ex veritate in re et identitate; et prior est naturaliter illa identitas quam ista veritas. Si ergo hæc est vera: Homo est homo, prior est identitas in re. Sed idem significat homo et quod quid est suum. Ergo homo et suum quod quid est idem sunt.

§ 3. — CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit sic Aureolus, primo *Sententiarum*

(dist. 4, q. 2, art. 2), probando quod suppositum non plus includat esso in substantiis immaterialibus aut aliis quam natura, nec concretum plus quam abstractum.

Primo sic. Illud quod potest concipi sub non esse, non includit in sui ratione esse. Sed concretum commune vel singulare est huiusmodi. Formans enim hanc propositionem : Horno non est, attribuit concreto non esse; et similiter formans istam : Hic angelus non est. Ergo falsum est quod suppositum angelicum includat esse plus quam natura specifica.

Secundo sic. Illud quod est indifferens ad esse et non esse non includit esse. Sed possumus loqui et disputare de rosa et aliis concretis, et similiter de quolibetsupjxwito, angelico vel materiali, ignorando utrum sint; et per consequens sub indifferencia ad esse et non esse. Ergo nec concretum, nec suppositum, angelicum aut materiale, claudit in suo conceptu esse.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. —

Ad primum contra secundam conclusionem dicitur concedendo maiorem; sed minor negatur. Cujus causa est : quia natura designata cum procisiono el exclusionem accidentium, quo modo significatur per hoc nomen, humanitas, non est genus nec species. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 4), sic ait : « Impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentia principium ; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitatis genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est nomen quaedam existens extra singularia, ut Platonicus dicitur ; quia sic genus et species non predicarentur de individuo ; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est ; nec iterum illud separatum proficeret ad cognitionem singularis huiusmodi. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum quod est in individuo, » — Hæc ille.

Ex quo patet quod, licet individuum materiale, puta Socrates, includat accidentia, nihilominus tamen species de illo prodicatur; quia species includit similiter accidentia implicite. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 9. *Quolibeto*, q. 2, art. 1, ad primum : « Homo dicit habens humanitatem, vel subsi-

siens in humanitate, sine præcisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia in hoc quod dico, habens humanitatem, non proscinditur quin habeat colorem, et quantitatem, et alia huiusmodi. » — Hæc ille. — Hoc autem est implicite et potentius accidentia continere ; et est similis modus continendi quo genus continet implicite differentias quæ sibi quodammodo accidunt. Unde sanctus Thomas, in tractatu supra nominato (*Essentia*, cap. 3), dicit : « Sicut illud quod est genus, proni prodicatur (a) de specie, implicat (6) in sua significatione, quamvis indefinite, totum quod determinate est in specie; ita etiam illud quod est speciei, secundum quod prodicatur de individuo, oportet quod significet totum illud quod est essentialiter in (γ) individuo, licet (o) indistincte. Et hoc modo » essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate prodicatur. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod hic modus non est insufficiens, nec solum declarat quomodo se habent hic homo et humanitas, immo quomodo se habent hic homo et hæc humanitas, si (licet sancti Thomæ per longum videantur. Declarat enim quomodo Socrates est non humanitas ; et similiter patet in dictis ejus, quod Socrates non est hæc humanitas sua. Quod enim hæc fuerit mens sancti Thomæ, patet. Quia, secundum eum, aliud requiritur ad hoc quod humanitas sit hæc et individua, et aliud ad hoc quod aliquid sit suppositum, quo modo Socrates est suppositum. Unde, *Quolibeto* 9, ubi supra, dicit : « Ipsam naturam humanam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, vel particulare ; et similiter quodlibet pars humanæ nature, ut manus, pedes, et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum, non tamen quod de toto prodicetur; quia nullum eorum est individuum per se subsistens. » Ibidem etiam dicit quod humana nomen, licet sit hæc et individua, non tamen est suppositum ; quia non subsistit, sed est in alio. Dico ergo quod cum Socrates habet humanitatem individuatam, et ulterius aliqua alia quæ nec sunt de ratione humanitatis, nec faciunt ad individuationem ejus, sequitur (α) quod Socrates non est hæc sua humanitas, sicut nec humanitas communis. Hæc enim humanitas est individuum, non tamen est suppositum ; quia non dicit totum quod est in Socrate. Licet Michaelis natura sit hæc et individua per seipsum, non tamen est hic Michael; immo differt aliquantulum ut prius quarta conclusio declaravit.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum

(») prodicatur. — prodicatur aliter Pr.

(6) implicat — implicabat Pr.

(γ) in. — Om. Pr.

(8) tiret. — scilicet Pr.

(α) acquiritur. — Otm Pr.

Aureoli dicitur quod principia diffinientia poscunt dupliciter significari : vel per modum partis, vel per modum totius. Primo significata non predicantur de habente, quod significatur per modum totius; et illo modo predicala essentialia vel principia diffinientia importantur per nomen abstractum, cuiusmodi est humanitas, Possunt nihilominus significari in concreto per modum totius, sicut per hoc nomen, homo; et isto modo predicantur de Socrate. Et hoc superius exstitit declaratum.

Ad secundum et ad tertium patet solutio per idem. Conceditur enim ad secundum quod principia diffinientia respondentur ad questionem factam per quid, cum designantur per modum totius, non designata per modum partis.

Et ad tertium dicitur quod, licet abstractum non diffiniatur, hoc non concludit quin idem importetur per diffinitionem quod per abstractum, sed aliter et aliter; sicut a simili, humanitas non dicitur species, sed homo. Quomodo autem humanitas sit pars formalis individui, ostendit sanctus Thomas, dicens in præfato tractatu (*de Ente et Essentia*, cap. 3) : < Quia, inquit, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur (a), cum præcisione formæ determinate speciem perficientis, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans illud unde natura sumitur speciei, cum præcisione materiae designate, significat partem formalem; et (6) ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, formæ et materię, sicut forma domus superadditur partibus ejus integralibus; sed magis est forma quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam; tamen cum præcisione eorum per quæ materia nata est designari. » — Hæc ille. — ¶ Et quia, inquit ibidem, ¶ai non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur. » Sicut enim ipse ibidem ponit : « Sicut constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur. » Ipso enim attestante, 2. *Quolibet*, q. 2, art. 2, ¶ quod natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia et forma, non ideo dicitur quod natura sit una res, et suppositum sit alia

res (hoc enim esset secundum opinionem ponentium quod natura speciei sit forma tantum, quæ constituit suppositum sicut totum); sed quia, secundum modum significandi, natura significatur ut pars, suppositum vero sicut totum, natura ut constituens, suppositum ut constitutum. » — Hæc ille.

Ex quo manifeste patet quod non fuit mens ejus quod suppositum, puta Socrates vel homo, ait quoddam totum integrale vel essenziale intrinsece compositum ex humanitate, sicut ex una parte integrali vel essentiali, et ex accidentibus designantibus materiam, sicut ex alia parte sui integrali vel essentiali; sed potius quod ipse ait res, quæ est humanitas ut non est signata sed præcisa ab omni quod non est de ratione ejus, est suppositum vel Socrates, ut eat signata et subsistens. Quia tamen illa ree modo opposito significatur in abstracto et in concreto, præsertim in suppositali, ut nomine Socratis; ideo unum illorum alterius prædicationem non recipit : quia Socrates significat illam naturam cum multorum aliorum inclusione; humanitas autem cum eorum præcisione. Et hunc sensum innuit ipse in præfato *Quolibet*, quæstione secunda, articulo primo, ad primum. < Aliquando, inquit, ex his quæ simul junguntur relinquitur aliqua ree tertia; sicut ex anima et corpore constituitur humanitas qua homo est homo; unde homo componitur ex anima et carne. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur non resultat aliqua tertia res, sed resultat quædam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi. Et in talibus aliquid componitur ex seipso et ex alio; sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. » — Hæc ille. — Ita in proposito. Suppositum, puta Socrates, dicitur componi ex natura humana et ex accidentibus, non quod sit tertia res ex substantia et accidente resultans, sed quia in sua significatione includit naturam et accidentia illam determinantia. Et ita Socrates est vera substantia accidentibus conjuncta, utrumque in sua significatione includens. Et ideo differt ab humanitate; quia includit aliam rem ab ea, non tanquam partem intrinsecam, sed tanquam determinati vasmorum essentialium partium, puta materiæ et consequenter formæ.

Istam patet esse mentem Avicennæ, 5. *Metaphysical*, cap. I. ¶ Humanitas, inquit, non est humanitas alieius, nisi propter accidentia quæ sunt in ipsa; quoniam nunquam invenitur sine accidentibus. Et tunc non accipitur secundum hoc quod est humanitas tantum. Postquam autem humanitas Platonis non est sua, nisi propter accidentia, tunc hæc accidentia habent actiones in individuo Platonis, eo quod ipsum compositum est ex humanitate et accidentibus quæ comitantur tanquam partibus ejus, ¶ — Hæc ille. — Item, capitulo secundo, ostendens differentiam inter universale et totum, sic ait : < Natura totius non fiet

(a) nomen *significans id unde natura generis sumitur*. — *illud unde nomen generis sumitur* Pr

(15) ¶ verbo *et utro* n. q. 1. ¶ *tunc ille*, ¶ habet Pr. *et ideo humanitas significatur ut forma quiddam addita partibus essentialibus, scilicet formes et materię, sicut farina doinus superadditur partibus qui integralibus, sed magis est forma quæ est totius, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum præcisione eorum per quæ materia nata est designari.* — Hæc ille.

LIBRI I. SENTENTIARUM

pars suanirn partium ullo modo. Natura vero universalis pars est natur^o suorum particularium; quoniam hæ partes, aut sunt species quæ constituuntur a natura duorum universalium, scilicet generis et differenti^o; aut sunt individua quæ constituuntur ex natura omnium universalium et ex natura accidentium, quæ vestiunt ea cum materia. » — Hæc Avicenna. — Ista nutem intelligo modo prædicb», scilicet quod Socrates componitur ex humanitate el accidentibus, non quasi tertium ex illis intrinseco constitutum, sed illo modo quo aliquid componitur ex se et ex alio.

Ad quartum dicitur quod nec Socrates nec homo est ens per accidens. Ens enim per accidens, quod nec diffinitur nec intrat prædicamentum, dicitur illud quod intrinsece constituitur ex duobus quorum unum accidit alteri, vel ambo alicui tertio, ut compositum ex musica el anima, vel compositum ex Grammatica el Logica. S<?d non dicitur ens per accidens illud quod in sua significatione includit duas naturas, vel aliqua duo quorum unum accidit alteri. Primo modo Socrates non includit accidentia, nec similiter homo; sed secundo modo. Unde, sicut Christus non dicit ens per accidens, et tamen includit in sua significatione naturam divinam et humanam, secundum sanctos, (cujus causa est quia non includit eas vehit partes sui); ita nec hic homo dicit ens per accidens, licet includat accidentia tanquam designantia sui partes essentielles. Unde Commentator, septimo *Metaphysicæ*, commento 41: « Non est remotum ul aliquid in prædicamento qualitatis accipitur in diffinitione ejus quod est in prædicamento substanti^o. » *

Ad quintum dicitur quod diffinitio el diflinitum idem significant explicite et in actu; sed nihil obstat diflinitum aliquid significaro implicite, quod sua diffinitio nec implicite nec explicite significat. Sed abstractum liene significat omnino idem quod diffinitio concreti. Unde sanctus Thomas, super illud Boetii, de Hebdomadibus: Diversum est esse et *quod est*, sic ait (lect. 2): « Considerandum, inquit, quod circa (a) quodlibet abstractum hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sil præler essentiam suam, sicut humanitas el albedo, et quæcunque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas est (G) ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album. Non est autem homo per aliquid, formaliter loquendo, nisi per illud quod ad rationem hominis pertinet; et similiter, non est aliquid album, formaliter loquendo, nisi per illud quod pertinet ad rationem albi. Et ideo, hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his qu^o significantur in concreto; nam homo significatur ut quod halwl humanitatem, et album ut quod habet albedinem.

(a) cirro. — Otn. Pr.

(€) etf — Om. Pr

Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, et album habet albedinem, non prohibentur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem honirn, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album j>ossunt aliud habere quam humanitatem vel albedinem. El hæc est ratio quare albedo et humanitas significantur per modum partis, et non prædicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod concreta implicite significant aliquid quod non significat diffinitio, in quantum scilicet significant diffinitionem sine alicujus extranei præcisione non oppositi; hoc enim est significare in potentia et implicite.

Ad sextum dicitur eodem modo sicut ad quintum.

Ad septimum dicitur quod Socrates importat de principali significato non solum ea qu^o sunt de ratione hominis, imrno ea |M>r quæ est hic homo, quæ sunt extra ralionem hominis, el accidentia tali essentia» vel natur^o. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 2), sic ait: « Sciendum quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; el dico materiam signatam, quæ sub determinatis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur; sed |>oneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis non ponitür materia signata; non enim in diffinitione ponitur hoc os, et hæc caro, sed os et caro absolute, qu^o sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt, nisi penes signatum el non signatum. » — Hæc ille.;— Idem ponit, secundo *Quolibeto*, quæstione secunda, articulo secundo, ad ¶, ubi supra recitatum fuit, scilicet quod sicut rationale accidit animali sed essenziale est homini, sic determinatio corporis et animæ accidat homini, et est pneler rationem ejus, sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac materia et hoc corpore. — Item, primo *Sententiarum*, distinctione trigesimaquarta, quæstione prima, articulo primo, dicit quod « in creatis aliud est esse quam hypostasis vel suppositum, quia addit supra naturam determinationem materiæ, vel aliquid quod loco materi^o se habet, per quod natura individuetur et determinetur ad hoc singulare ». Hæc ille.

Ex quibus palet quod concretum singulare, puta Socrates, in sua pritftipali significatione includit accidentia; concretum autem commune, puta homo, includit illa implicite modo pnediclo, et non in actu, sicut suppositum individuate. Nec tamen sequitur quod sit ens per accidens; quia non includit ea ut intrinseca su^o natune, sol ul determinative suaruin partium essentialium, ita <|u <mI significat ea quasi connotando, in quantum significat sup|x>silum pro materia subjecta, et pneter hoc significat accidentia;

et significat subjectum in recto, et accidentia in obliquo. Socrates enim dicit naturam designatam talibus individualibus, in eis subsistentem.

Nec valent argumenta contra hoc per argumentum inducta. Non quidem primum; quia non est simile de divina voluntate et intellectu. Quia quidquid sit de connotatione illorum, tamen in proposito est talis modus connotandi, quod suppositum materiale, in quantum huiusmodi, exigit aliquam rem ad sui existentiam, quam non exigit natura. Secus autem est de intellectu et voluntate in divinis. — Nec similiter valet secundum; quia minor falsa est. Accidentia enim faciunt diversitatem inter suppositum et naturam; quia, licet non plus sint partes huius quam illius, tamen illa excluduntur a significatione nature, et includuntur in significatione suppositi. Et propter istum diversum, immutabile oppositum modum significandi, non admittitur prædicatio mutua suppositi et nature.

Ad octavum dicitur quod causa «piare homo non prædicatur de humanitate, nec econtra, sæpe dicta est. Quia scilicet humanitas significat opposito modo illud quod significat homo: humanitas quidem per modum partis, homo autem per modum totius; humanitas cum præcisione accidentium ipsi nature, homo autem sine præcisione, immutabilis cum inclusione aptitudinali vel implicita; ita quod, licet inclusio vel præcisio non sit de ratione alicujus illorum, tamen sequitur modum quo significatur hoc vel illud, ut superius diffuse declaratur. Dicitur ergo ad formam argumenti, quod homo addit ad humanitatem accidentia, non quidem actu vel explicite, sed potentialiter et implicite, tali modo qui impedit prædicationem unius de alio, et non includit plus per accidens in abstracto vel concreto.

Ad nonum dicitur quod argumentum procedit ex falso intellectu. Nam, licet sanctus Thomas dicat quod in materialibus suppositum addit supra naturam accidentia, non tamen dicit quod solum hoc addat. Secundum enim quod ipse dicitur prima parte, quæstione vigesima nona, articulo secundo, suppositum semper subsistit. Ista enim quatuor: suppositum, res nature, subsistentia, hypostasis, idem sunt secundum rem, licet differant ratione. Dicit enim sic: < Secundum Philosophum, quinto *Metaphysics* (t. c. 15), substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia ipsa quidditas rei quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; (nam quidem substantiam Graeci οὐσίαν vocant, quam nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum quod subsistit in genere substantiali. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem; et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus rerum, «fuerunt res naturæ, subsistentia, et hypostasis; sed secundum triplicem con-

siderationem substantiæ rite dicuntur. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia; illa enim subsistere dicimus quod non in alio, sed in seipsis existunt. Secundum vero quod supponitur alicui nature communi, sic dicitur res naturæ; sicut homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. » — Hæc ille. — Et articulo præcedenti, scilicet primo, in responsione ad quintum, sic ait: < Anima est pars humanæ speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen relinquit naturam unitatis, non potest dici substantia individua quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia pars hominis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, suppositum in rebus materialibus addit accidentia supra naturam; sed generaliter de ratione suppositi est quod subsistat, et quod sit non unibile alteri per modum partis. Et ideo, licet humana natura in Christo habeat omnia illa accidentia individuante quæ addit suppositum supra naturam in materialibus, non tamen hæc omnia quæ addit ratio suppositi super rationem essentiæ vel naturæ; ipsa enim nec subsistit, nec est unibilis alteri ut pars formalis. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione secunda, articulo tertio, ad secundum, sic ait: < Hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter natura humana in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum. » — Hæc ille.

Sed arguitur contra istam responsionem.

Primo quia videtur innuere quod de ratione suppositi sit non esse in alio, et non esse unibile; et sic negatio (a) erit de ratione suppositi. Consequens videtur falsum apud inultos. — Tum quia formalis ratio entis positivi non debet esse negatio. Sed suppositum dicitur positive sicut et natura. — Tum secundo, quia suppositum non est minus ens quam natura; igitur non plus includit negationem. — Tum tertio, quia natura non dicitur distinguere a supposito per esse in alio; igitur nec suppositum a natura per non esse in alio. — Tum quarto, quia nullum suppositum creatum videtur plus constitui per rotationem negativam quam per positivam; cum utrumque sit proprium supposito divino. — Tum quinto, quia negatio nulli repugnat nisi cui convenit opposita affirmatio formaliter vel virtualiter. Sed natura non habet aliam affirmationem ultra suppositum.

(a) *negatio*. — *negatio* **Pr.**

Igitur nulla negatio ei repugnat plus quin supposito. — Tum sexto, quia sequitur quod conceptus habentis, et ejus quod est, et totius ac complementi, et primæ substantial, esset formaliter negativus. — Tum septimo, quia tunc significatum pronominis, quod est subsistentia, secundum suum formale esset negatio; et ita negatio esset ratio demonstrandi rem per pronomina ego, tu, ille. — Tum octavo, quia negatio illa quam dicis sequitur ad rationem suppositi; ideo enim non unitur alteri, quia habet esse in se. Et sic videtur quod ratio suppositi nullo modo includat negationem.

Secundo arguitur contra dictam solutionem. Quia videtur innuere quod esse sit de ratione suppositi; subsistere enim est esse. Sed hoc consequens videtur falsum, propter rationes factas in argumento nono, reprobando responsionem ibi datam.

Tertio arguitur contra eam. Quia videtur innuere quod natura humana in Christo non habeat aliud esse quam esse divinæ essentiæ; et ideo non est suppositum. Istud autem videtur falsum multipliciter. — Tum primo, quia tunc Dei Filius non assumpsisset totam realitatem hominis, scilicet esse creatum naturæ humanæ. — Tum secundo, quia hoc est subtrahere a Christo (totiorem perfectionem essentiali hominis, scilicet esse actualis existentiae. — Tum tertio, quia prius natura humana fuit perfecta omnibus suis perfectionibus tam essentialibus quam accidentalibus, inter quas est ipsum esse, quam fuerit assumpta a Verbo. — Tum quarto, quia natura accidentalis semper habet proprium esse, non solum quando per se est, ut in Sacramento altaris, immo recipiendo est in alio; igitur et natura substantialis, cum sit perfectior. — Tum quinto, quia quantitas per idem formaliter existit in Sacramento altaris, per quod exsistebat quando erat in substantia panis; ergo econtra natura humana per idem existit in Christo, per quod exsisteret si esset per se non uniti.

Ad primum dicitur quod negationem esse de ratione suppositi potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod scilicet quid intrinsecum supposito, tanquam pars ejus. Alio modo, quia importatur per nomen ejus, tanquam circumloquens, differentiam individuorum substantiæ ad individua accidentis, cum propriam differentiam ignoremus. Primo modo procedunt argumenta; sed solutio, non primo, sed secundo modo intelligitur. Nec hoc est inconueniens plus quam hoc scilicet quod secunda intentio ponitur in diffinitione per se quæ dicit nomen rei. Unde, sanctus Thomas, prima parte, q. 29, art. 1, ad tertium, sic ait : < Differentiæ substantiales non sunt nobis notæ, vel etiam nominata non sunt. Et ideo oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas.

Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod arripiuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita. Et sic nomen individuum ponitur in diffinitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus, n — Hæc ille. — Sicut autem ipse dicit de nominibus intentionum, sic in proposito dicendum videtur de nominibus negationum.

Ad secundum istorum dicitur quod non plus esse est de ratione suppositi quam naturæ. Unde sanctus Thomas, *Quolibet* secundo, quæstione secunda, articulo secundo, sic arguit : α Esse, sicut non ponitur in diffinitione naturæ, ita non poneretur in diffinitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare diffiniretur. Ergo suppositum per esse non differt a natura, α Ecce suum argumentum. — Et ibidem, ad secundum : α Dicendum, inquit, quod non omne quod accidit alicui præter rationem speciei est determinativum essentiæ ipsius, ut oporteat illud poni in ratione ejus, sicut dictum est. Et ideo, licet ipsum esse non sit «le ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in illis, in quibus res non sunt suum esse. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod argumentum non procedit contra conclusionem. β — Si autem quæretur quomodo suppositum differt a natura in talibus ubi nihil accidit præter rationem essentiæ nisi ipsum esse (in talibus enim idem videtur significare suppositum et naturam, abstractum et concretum, ex quo suppositum non aliud significat «piam naturam, nec abstractum dicit aliud quam concretum); respondetur quod pro tanto suppositum differt a natura in talibus, quia abstractum excludit a sui significatione omne quod non est de ratione specifica; concretum autem illud includit non actu, sed potentia, non explicite, sed implicite. Unum enim illorum significatur ut habens, et aliud ut habitum; unum per modum partis, aliud per modum totius. — Et si dicatur quod ille diversus modus significandi est in divinis inter intellectum et intelligens, inter vitam et vivens, Deum et deitatem, ubi tamen non est differentia realis inter naturam et suppositum, concretum et abstractum; respondeo quod in divinis diversitas modi significandi talium, scilicet abstracti et concreti, non sumitur penes diversas rationes sive res, sicut in creatis, ubi concretum dat formam materiæ concretam, id est compactam et unitam. Unde talia in divinis improprio dicuntur, sicut alias exstitit declaratum.

Ad tertium dicitur quod, licet ista materia in casu illo pertineat ad tertium *Sententiarum*, tamen pro nunc dicitur quod natura humana in Christo non habet aliquod esse existentiae creatum; sed existit per divinum esse. Hoc enim expresse ponit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 6, q. 2, art. 2, ubi

sic dicit : a Impossibile est quod aliquid unum habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens. Unde si sint plura esso secundum quæ aliquid dicitur ens simpliciter, imjx>ssibile esi quod dicatur unum. Sed non est inconueniens quod esse unius rei subsistentis habeat res]ectum ad multa ; sicut esse Petri est unum, Italiens tamen resq]ectum ad diversa principia constituentia ipsum. Et similiter suo modo esse Christi habet duos respectus: unum ad naturam divinam, alium ad humanam. » — Item, tertia parte, q. 17, ari. 2, expresse ponit hoc idem, quod scilicet humanitas non habet aliud esse exsistentiæ in Christo «pam esse quo divina essentia formaliter existit. — Item, 9. *Quolibeto*, q. 2, art. 2, sic ait : « E^c proprie el vere non attribuitur nisi rei subsistenti. Huic autem attribuitur duplex esse : unum scilicet esse quod resultat ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod est esse substantiale. Aliud est esse sup]iositO attributum prater ea quæ integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ul esse album attribuitur Socrati, cum dicitur : Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus tantum unam rem subsistentem, ad cujus integritatem concurrat etiam ipsa humanitas, quin unum suppositum est utriusque naturæ; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, est tantum unum; habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Si tamen ponatur divinitas ab humanitate separari, tunc humanitas suum ẽs habebit aliud ab esse divino. Non enim impediēbat quin proprium (a) esse haberet, nisi hoc quod non end per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse, quælibet tamen partium ab arca separata proprium esse habebit. Et sic palet quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod esse proprie est suppositi, quamvis sil multiplex esse accidentale. » — Hæc ille.

Tunc ad objecta in oppositum dicitur, ad primum quidem, quod Christus assumpsit omnia quæ pertinent ad rationem hominis, non autem esse creatum, quale habet Petrus; sicut nec assumpsit suppositum humanum, quale est Petrus. Nec ipse est suppositum humanum, sed communicat (C) suum esse humanitati. — Ad secundum dicitur quod non plus subtrahitur aliqua perfectio hominis ipsi Christo ex hoc quod non assumpsit esse creatum, quam ex hoc quod non assumpsit suppositum creatum. Nec ex hoc sua humanitas est imperfectior quam humanitas Petri; quia, licet non habeat esse proprium, tamen habet esse perfectius quam si suppositaretur in proprio supposito. — Ad tertium dicitur quod humanitas Christi prius ordine naturæ fuit perfecta omni perfectione cornponibili cum assumptione quam fuerit

assumpta; sed sicut suppositum non est assumptibile, ita nec natura sub proprio esse actualis exsistentiæ Substantiali. Unde «ancius Thomas, tertio *Sententiarum* t dist. 6, q. 1, art. 2, dicit quod < illud quod habet esse completum in quo subsistit non potent alteri uniri nisi tribus modis, scilicet : per modum accidentis, sicut tunica homini; vel per modum aggregationis, ut lapis lapidi; vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem >. — Ad quartum dicitur quod similitudo non valet; nam esse sulistantiale non plurificatur in eodem supposito, sicut esse accidentale. Et ideo, licet sit aliud esse albedinis quam sup>«siti in quo est, non tamen natura constituentis suppositum, et ipsius suppositi. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione decima Septima, articulo secundo : < Si aliqua, inquit, forma vel natura est, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid; sicut esse album est esse Socratis, non in quantum Socrates est, sed in quantum albus est. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona. Aliud est enim esse quo Socrates est, el aliud quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad qisam hypostasim vel personam, impossibile est in una hy]oeta<i vel persona multiplicari; quia impossibile est ut unius rei sit nisi unicum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret in Christo ponere duo esse : unum quidem secundum quod tôt Deus, aliud secundum quod est homo. Sicut Socrates ponitur aliud esse secundum quod est homo, el aliud secundum quod est albus ; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, el esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; el ideo ex omnibus istis non iit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod post constitutionem læreonæ Socratis, adveniret Socrati manus, vel pes, vel oculus, sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædarn ad hujusmodi (a); quia scilicet diceretur esse non solum secundum illa quæ habebat prius, sed etiam secundum ea quæ poslmodum sibi adveniunt. Cum igitur natura humana jungatur Filio Dei hypostatico et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse, setl solum nova habitudo esse personalis praexsistentis ad naturam humanam ; ut scilicet illa persona jam dicatur subsistere non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam. > — Hæc ille. — Ad quintum patet eodem modo sicut ad quartum. — Et sic palet quod instanti® contra solutionem argumenti noni non procedunt.

(a' *proprium*) — *proximum* Pr.

(6) nec *ipse est suppositum humanum* in/ communi-
rer. — led *ipse suppositum humanum et communicat* Pr.

(*) *esse*. — Ad Pr.

Ad decimum principale dicitur sicut dictum est ad quartum. Socrates enim est substantia prima et ens secundum se et non per accidens, licet in sui significatione includat aliqua quæ accidunt nature secundum materiam signatam. Cujus causa est assignata superius : quia talia accidentia, puta signationem materiæ, non significant principaliter et in recto, nec lanquam pertinentia ad sui naturam, sed tanquam pertinentia ad sui individualionem. Nec etiam prima substantia dicitur maxime substantia, prout substantia opponitur accidenti, sed prout substantia dicit suppositum subsistens accidentibus, immo omnibus substantiis secundis substans. Ut etiam dicit sanctus Thomas, tertia parte, quæstione secunda, articulo tertio, ad tertium : < In rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione ejus quod pertinet ad individualionem, sed ratione nature, quæ secundum formam determinatur. » Sciendum etiam quod accidentia sunt -duplicia : quædam quæ nihil faciunt ad constitutionem esse suppositalis, vel saltem sunt posteriora ordine nature; cujusmodi est albedo, et etiam risibilitas, respectu Socratis. Alia sunt quæ faciunt ad esse suppositale, immo habent aliquam causalitatem, saltem in genere causæ materialis, respectu talis esse, in quantum disponunt materiam et reddunt eam materiam propriam huic formæ; cujusmodi sunt dimensiones quæ signant materiam, et dividunt eam, etiam reddunt aptam ad recipiendum formam cum suis dispositionibus; si enim materia non esset extensa per quantitatem, ipsa non esset habilis ad recipiendum formam, nec ad individuandum illud. Ergo quod includit accidentia primo modo dicta, dicitur ens per accidens; non autem illud quod includit accidentia secundo modo dicta. Et talia accidentia significant hoc nomen, Socrates. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione decimaseptima, articulo primo, dicit : « Hoc nomen, homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut hoc nomen, Deus, indistincte importat habentem divinitatem. Hoc tamen nomen, Petrus, vel, Jesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet subdeterminatis individualibus proprietatibus; sicut hoc nomen, Filius Dei, importat habentem divinitatem sub determinata proprietate personali. » — Hæc ille. — Et ista responsio est alia ab illa quæ posita fuit in responsione ad quartum.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quod, licet Aristoteles, septimo *Metaphysicæ* (t. c. 11 et 21), et Commentator, ibidem, dicat quod primi substantis sunt idem cum suis quidditatibus, tamen Aristoteles, eodem libro (t. c. 41), dicit quod ea quæ

habent formam in materia, et illa quæ sunt essentialia per accidens, non sunt idem cum sua quidditate. Unde veri» Aristotelis sunt ista : *Omnia autem quæ sunt in materia, aut sunt congregata ex materia, non sunt idem quod eorum essentia.*

Item Commentator, tertio *de Anima*, commento nono, sic ait : « Hoc individuum est aliquid, et intentio et forma per quam hoc individuum est ens, scilicet quidditas et forma ejus, est aliud : verbi gratia, quod hæc aqua est aliquid, et intentio et forma per quam hæc aqua est ens, aliud est aqua. Et hoc accidit similiter in multis rebus, scilicet omnibus compositis ex materia et forma, sed non in omnibus entibus, ad excipiendum res abstractas, et universaliter res simplices non compositas. Et causa propter quam hæc duæ intentiones non inveniuntur in omnibus entibus, est quod quidditas et essentia in rebus simplicibus est idem. » — Hæc ille.

Item, commento quinto : « Jam, inquit, determinatum est in prima philosophia quod nulla forma liberata est a potentia simpliciter, nisi prima forma quæ nihil intelligit extra se, sed essentia ejus est quidditas ejus; aliæ autem diversificantur in essentia et quidditate quoquomodo. » — Hæc ille. — Illud simpliciter dicit, octavo *Metaphysicæ*, commento decimosexto, ubi dicit : « Omnia quæ carent materia intelligibili et sensibili, unumquodque est idem cum illo quod dat suum esse, scilicet quod quidditas et essentia sunt idem in eis. » — Et subdit : « El ideo illa quæ non habent materiam non habent aliam causam a se, in hoc quod sunt unum, et in hoc quod sunt ens. Econtrario eis quæ sunt in materiis; per formas enim fiunt composita ex materia et forma unum et ens. » — Hæc ille.

Item, 12. *Metaphysicæ*, commento 49, sic ait : < Quod est per primam essentiam non habet materiam ; quia est perfectio. Quia prima essentia, quæ significat esse rei, oportet ut non habeat materiam ; quoniam si haberet materiam, haberet aliam essentiam, et sic in infinitum. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod non solum in rebus materialibus, immo in quolibet, citra primam formam, quæ est Deus, differt res et quidditas ejus aliquo modo. Dicta autem Aristotelis et Commentatoris in oppositum, non concludunt aliud nisi quod in dictis secundum se quidditas non est alia res ab illo cujus est; quod conceditur, ad illum intellectum qui explicatur in solutione hujus argumenti. Ideo $\eta\sigma\beta'(\alpha)$ dicimus quod quid est differre ab eo cujus est in cæteris citra primum, quia quod quid est, in quolibet talium, non dicit totum quod est in re cujus est; non quia suppositum sit (ϵ) alia res totaliter a suo quod quid est.

(a) *nof.* — *non Pr.*

(β) *ti.* — *ted Pr.*

II. Ad argumenta Scoti. — Aii primum Scoti dicitur eodem modo. Sicut enim dicit sanctus Thomas, in quaestionibus *de Verbo*, q. 3, ad 14, quod quid est non est aliud ab eo cuius est, quantum ad ea quæ per se insunt; sed non oportet quod sit omnino idem; et hoc, ei aliqua sint ibi per accidens.

Ad secundum negatur consequentia. Rea enim scitur, cognitis illis quæ per se insunt ei; et quoad talia, non ponimus differre quod quid est ab eo cuius est, in dictis secundum se.

Ad tertium negatur consequentia. Licet enim quod quid est differat ab eo cuius est, modo praedicto, non tamen impeditur (a) prædicatio unius de altero in concreto, ut, Socrates est animal rationale et mortale; sequitur tamen quod res non est omnino eadem illi quod de ipsa dicitur in quid et per se. Iste modus distinctionis est modicus, et non talis qualis est inter Socratem et animam suam, sed qualis est inter Socratem et Socratem album: talis enim distinctio non habet, extra, distincta realiter proprie, sed est inter eandem rem signatam dupliciter, scilicet cum præcisione, et sine præcisione, immo cum inclusione accidentium ab ea realiter distinctorum non intransigentium ejus realitatem.

Ad quartum negatur consequentia. Quod quid est enim non habet quod quid est, nec essentiam, quia non includit aliquid extrinsecum, et significatur per modum partis, et ejus quo aliquid est. et ideo talia non differunt a suo quod quid est; et hoc fuit latius declaratum in solutione septimi contra secundam conclusionem.

Ad quintum dicitur quod concludit solum quod ipsum quod quid est est idem ei cuius est, quoad ea quæ per se insunt rei, non autem quod nullo modo differant quoad extrinsece connata, nec quod res non includat aliquid præter suum quod quid est, nec quod nomen suppositi non includat aliam rem quam nomen nature.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. Ad argumenta contra quartam conclusionem dictum est in solutione 11. Dico enim quod nec suppositum materiale nec immateriale creatum includit esse in sui ratione explicite, sed implicite, in quantum significatur vel habens, et ut totum; esse autem habetur a supposito creato, et non est ipsum suppositum creatum, nec ejus natura. Argumenta autem ista procedunt, ac si suppositum explicite includat esse.

Ex istis autem patet quid dicendum ad quaestionem et argumenta ejus, etc.

(a) *impeditur*. — Otn. Pr.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT FORMALIS TERMINUS DIVINÆ GENERATIONIS

PRIMA quintam distinctionem quaeritur: Utrum divina essentia sit formalis terminus divinæ generationis.

Et arguitur quod non. Sic. Si divina essentia esset terminus generationis, hoc non esset nisi quia esset accepta per generationem. Sed Filius non accipit essentiam. Ergo essentia non est terminus divinæ generationis. Probatio mediæ. Accipere enim, cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam; sicut patet quod Pater non generat essentiam. Ergo nullus Filius accipit essentiam.

In oppositum arguitur sic. Illud in quod est generatio est terminus generationis. Sed Hilarius dicit quod nativitas Unigeniti naturam ingentam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

In hac quaestione erunt duo articuli. In quorum primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio: quod divina generatio terminatur ad essentiam et ad personam.

Probatur sic. Nam, secundum sanctum Thomam, primo *Sentent.*, distinctione quinta, articulo unico, tertiae quaestionis: a Terminus generationis in creatis potest dupliciter accipi, sicut et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio corresponde! sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis dicitur privatio formae inducendæ; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta, sicut in dealbatione terminus a quo est nigredo, et terminus ad quod est albedo. Et sic in divinis generationis terminus, quamvis non sit ibi actio vel mutatio, potest dupliciter accipi, scilicet: primum genitum, et sic est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem. >Quod autem isti duo termini sint in divinis, probatur sic. Generatio invenitur in divinis secun-

dum illud quod est perfectionis in ipsa. Sed Iola perfectio generationis est ex tennino ad quern. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed non videtur alius quam essentia, loquendo de formali termino, nec alius quam jærsona, loquendo de totali genito. Eip generatio divina habet illos duos terminos.

Secunda conclusio est quod generatio dlvhm non habet terminum a quo.

Probatur sic. Tum quia illa generatio non incipit ex non esse. Tum quia generatio el quilibet motus totam imperfectionem habet a termino a quo, quod est privatio, vel contrarium (2) includens privationem; el quia divina generatio nullam patitur admixtionem privationis, ideo licet habeat terminum ad quem, a quo est Iota perfectio generationis, non tamen habet terminum a quo. Istam conclusionem cum probationibus ponit sanctus Thomas, ubi supra, ad primum.

Tertia conclusio est quod divina essentia non est genita per se nec per accidens.

Probatur conclusio per eundem, ad secundum, ibidem, sic. Quia scilicet in divinis eadem essentia est in genito el generante penitus indivisa. Ergo non generatur etiam per accidens. Tenet consequentia. Quia constat quod non per se, cum etiam in creaturis non per se generetur, non enim generatur per se homo, sed hic homo. Quod etiam nec per accidens, probatur. Quia causa quod in generatis creatis natura generetur per accidens, quando suppositum per se generatur, est hæc, quia scilicet essentia dividitur, nec habet idem esse in generante et genito, nec est eade || numero, sed alia et alia. Hoc autem non est in Deo. Igitur etc.

Quarta conclusio est quod dlvhm essentia non se habet In dlvhm generatione proprie loquendo, sicut materia vel subiecti, Uret habeat unam de conditionibus materia

Probatur conclusio pro prima parte. Nam propria et completa ratio subiecti vel materiæ includit imperfectionem, cum se habeat per naxluin polentialis el perfectibilis per actum supervenientem; ergo non convenit divinæ essentiæ. Tenet consequentia. Et antecedens probatur ex diffinitione materiæ vel subiecti, 8. *Metaphysicx* (t. c. 3). Sed pro secunda parte pndmlur sic conclusio. Nam conditio materiæ est quod manet in re et tota generatione, et quoi per eam res subsistit, praxipue res artitlcinta, quæ est in genere substantiis propter suam materiam, ul

dicit Commentator, 2. *dc Anima*. Sed hoc convenit divinæ essentiæ. Igitur ipsa habet unam de conditionibus materiæ. Istam conclusionem cum probatione |>onit sanctus Thomas, in hac distinctione, q. 2, art. I. Ex qua inferi quod, cum dicitur: Filius est genitus de essentia Patris, ly de, dicit principium generationis communicatum genito a generante; quod quidem accedit ad similitudinem principii materialis. Cum autem dicitur: Filius est genitus de Patre, ly de, dicit principium producens consubstantiale. Isla tamen negatur: Filius est genitus de substantia Filii vel de substantia Spiritus sancti; quia in isla propositione: Filius est genitus de substantia Patris, notatur consubstantialitas et ordo ad principium, qui non salvatur in aliis duabus propositionibus. Hæc sunt verba ipsius ibidem. Sciendum tamen quod, prima parte, q. 41, art. 3, dicit quod in illa: Filius est genitus de substantia Patris, ly de, dicit habitudinem principii consubstantialis formalis; nam in illis in quibus formæ sunt subsistentes, possumus dicere quod angelus est de natura intellectuali; et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de substantia Patris, Filio per generationem communicata, quæ in eo subsistit. Importatur etiam distinctio, ul dicit in *Scripto*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 5, q. I, ari. 2) multipliciter.

I. Argumenta Aureoli. — Primo sic. Ratio formalis termini in hoc consistit quod capit quod sit el sua realilas accipit quod realiter sit per productionem; sicut ratio subiecti in hoc consistit quod capit realitate in illam. Nam hoc patet in omni productione. Nam si albedo non caperet entitatem per dealbationem, non esset formalis terminus dealbationis; nec forma ignis ignitionis; et sic de omni formali termino. Sed constat quod essentia per generationem non capit esse, nec quod realiter sit. Tum quia isla realilas jam est vere in Patre; facium autem facere, nihil est facere; et multo minus illud quod est iterum facere, nihil est facere: ens enim (a) generari non potest, ut palet primo *Physicorum* tt.c.76). Tum quia sequeretur contradictio, quod scilicet eadem res haberet ex se esse, et deinde ah alio, el quod capiat esse, et non capiat esse, et nulla

(a) contrarium. — *contrariam Vr.*

>> enim. — *igiur Pr.*

gimilia. Ergo impossibile est quod essentia sit formalis terminus.

Secundo sic. Hæc esi differentia inter agere et relationem, quod formalis terminus actionis et productionis capit esse et suam realitalem ex vi productionis, terminus autem relationis non oritur ex ipsa, sed magis econtra; et hanc differentiam assignat Simplicius, *Super Prirdicutnenta*. Sed Constat quod generatio in divinis esi vera productio. Ergo formalis terminus ejus non potest esse illud quod non capit suam realitalem ex vi hujus productionis, cujus est essentia.

Tertio sic. Formulæ terminus cujuscumque productionis est illud quo formaliter totum compositum capit esse et habet quod producat. Sicut enim formale principium actionis est illud quo agens agit, sic ejus formalis terminus est illud quo actum agitur. Sed propter unumquodque tale, et illud magis. Ergo formalis terminus magis capit quod sit ex vi productionis, quam ipsum productum. Constat autem quod essentia ex vi generationis non capit entitatem suam. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Nam Commentator dicit, 7. *Metaphysics*, commento 31, quod « quia subjectum (a) formæ non habet esse nisi per formam, ideo actio agentis non dependet a subjecto nisi secundum quod dependet a forma, et illud est quod generat formam, immo non generat subjectum, nisi quia generat formam ». Ex quo patet quod formalis terminus generationis est illud quod capit esse ex vi generationis, quoniam subjectum aut totum compositum non accipit esse nisi ratione formæ. Sed constat quod realitas divinæ essentiæ non capit intrinsece ex vi divinæ generationis quod sit. Igitur non est terminus formalis.

Quinto. Illud quod alteri communicatur in alio præexistens, non est formalis terminus generationis; sicut patet. Nam caliditas (6) quæ fit in aqua et remanet in igne genito ex aqua, non dicitur generari, nec est formalis terminus generationis; et idem est in aliis formis symbolicis; unde quantitas est ingenerabilis et incorruptibilis, secundum Commentatorem, tractatu primo *de Substantia orbis*; et idem dicit, primo *Cadi et Mandi*, quod dimensiones simpliciter non generantur pro eo quod manent eadem in genito, quæ præexistunt in corrupto. Sed constat quod essentia vere existens in Patre communicatur Filio. Ergo non habet rationem formalis generationis termini.

Sexto. Constat quod Filius in divinis vere oritur et accipit quod sit. Illud ergo quo formaliter accipit, est formalis terminus generationis. Sed non accipit suam realitalem ex vi essentiæ, cum essentia

suam realitatem non accipiat, sed ex vi proprietatis. Ergo essentia non est formalis terminus generationis.

Septimo. Dicit Philosophus, secundo *Philosophicorum* (t. c. 14), quod generatio est via in formam; ubi dicit Commentator, commento decimoquarto, quod generatio esi via ad hoc quod forma fiat. Sed constat quod divinitas non capit entitatem, nec fit realitas per generationem. Ergo non est formalis terminus.

Octavo. Illud cujus realitas esse non « accipit, nec in se fit, sed alteri infit, non est formalis terminus generationis; sicut patet de anima quæ unitur partibus alimenti conversis in carnem; non enim dicitur anima formalis terminus nutritionis, quia per nutritionem non fit, sed unitur et quasi in partibus alimenti. Sed essentia in sui realitate non fit nec esse capit, quamvis uniatur relationi in Filio. Ergo non erit formalis terminus generationis. Et putret poni exemplum ad hoc de turtura, de qua dicitur quod evulsis oculis iterum generantur, nec propter hoc anima ejus est formalis terminus generationis oculorum, pro eo quod præcessit in loto corpore. Consimiliter ergo quia essentia præcessit in Patre, quamvis communicetur Filio et uniatur proprietati ejus, nihilominus dici non potest formalis terminus generationis.

Nono. Non est dubium quod in communi resurrectione reunietur anima corpori, nec tamen propter hoc dicitur anima formalis terminus illius actionis, nec resurrectio generatio dici debet, pro eo quod anima præfuit, nec accipiet esse per resurrectionem. Sed constat quod divina essentia præexistit in Patre, nec accipit esse per generationem. Ergo non potest dici formalis terminus generationis. quamvis ex vi generationis uniatur ipsi filiationi.

Decimo sic. Productio realis est aliquid reale sive realis habitudo inter formale principium et terminum formalem; unde produciens habet realem habitudinem ad terminum formalem productionis, cum ipsa productio sit realis habitudo egrediens a producente et terminata ad ipsum productum tanquam ad quod, et ad (a) formalem terminum tanquam ad (c) quo. Sed constat quod inter Patrem et essentiam quæ est in Filio non est habitudo realis, sicut expresse dicit Magister in littera, et patet etiam quod necessario distinguuntur realiter ab ea, cum realis habitudo originis non possit esse nisi inter distincta realiter. Ergo impossibile est quod essentia divina in Filio attingatur a generante tanquam terminus formalis.

Undecimo. Formali ablato alienius, aufertur et ipsum; forma enim est quod dat nomen et diffinitionem, ut dicit Philosophus, secundo *Physicorum*

(a) *subjectum*. — *substantia* Pr.

(4) *caliditas*. — *raritas* Pr.

() *ad*, — Om. Pr.

() *ad*, — u Pr.

(t. c. 12)» Sed ratio formalis termini non competit divinæ essentiae. Patet. Nam terminus, in quantum terminus, relativo dicitur ad alium terminum, puta terminus ad quem ad terminum a quo. Sed divina generatio non habet terminum a quo. Ergo nec remanet ibi ratio termini ad quem.

Duodecimo (Ibid., art. 3) sic. Si aliquid sit in Filio per modum formalis termini passivæ generationis, aut illud est essentia, aut filiatio, aut persona Filii loca. Sed non potest dici quod illud sit essentia, ne cogamur fateri quod realitas essentiae accipit (i) quod sit vera res; secundum hoc enim oporteret quod realitas hujus essentiae esset alia a realitate essentiae paternæ, de qua constat quod habet rem a seipsa. Nec potest dici quod sit filiatio, quia penitus eadem res sunt generatio passiva et filiatio, et per consequens idem esset formalis terminus sui ipsius, et seipso produceretur, quod est falsum. Nec potest poni quod sit loca persona Filii, quia illa constituitur formaliter per generationem; nullum autem formaliter constitutum origine et principatione attingitur generatione, alioquin idem principare se, cum sit quasi pars illius constituti. Et iterum, si generatio passiva haberet pro principio originate totam personam, aut haberet ratione essentiae, aut ratione filiationis. Primum non potest poni, ut probatum est, nec secundum etiam, ut probatum fuit. Nec ratione totalitatis (δ), quasi esset origo illius totalitatis (γ), quia origo necessario est aliud ab originate. Nec potest esse pars formalis illius. Ergo nullus terminus poni potest qui origine-tur generatione passiva in Filio, ul videtur.

Declinotertio sic. Illa generatio non potest habere aliquem formalem terminum qui originetur formaliter, qui existit in aliquo, ubi nihil acquiritur, nisi præexistens, vel quin sit idem realiter cum illa generatione passiva. Sed in Filio non est nisi essentia quæ erat præexistens, de qua constat quod non potest esse formaliter originala, quia nullam realitatem capit per generationem; et iterum est ibi filiatio, quæ non est aliud reale in generatione passiva, et persona quæ non est aliud ab utroque. Ergo non est aliquis terminus formalis in Filio, ul videtur.

Declinoquarto. Generatio est via in esse, ut Philosophus dicit, 4. *Melaphysicæ* (t. c.2), et Commentator, ibidem, et primo *Cæli et Mundi*. Sed in Filio non est aliquid ad quod possit esse via passiva, nisi passiva generalio. Non enim filiatio, quia est idem cum ea. Nec essentia, quia non existens. Nec persona, quia distingueretur realiter ab ea, via enim est a termino in terminum, et tunc persona esset via in seipsam, cum generalio sit aliquid ejus; et iterum, persona constituitur formaliter generatione, unde

() accipit. — accidit Pr
() Malitati». — [ornialitati» Pr
y) totalitatis. — realitatu Pr.

consequens est quod non sit ab ea principativo nec origine. Ergo impossibile est quod sit aliquis formalis terminus acquisitus in Filio, ita quod sit via passiva generationi.

Declinoquinto sic. Ubi nihil acquiritur nisi ipsa passiva generatio, ibi est passiva generalio absque formali termino; quia si detur formalis terminus, necessario acquireretur aliud quam ipsa passiva generatio, puta formalis terminus. Sed in Filio non acquiritur nisi filiatio, quæ idem est quod passiva generatio. Ergo in Filio est passiva generatio absque formali termino.

Decimosexto sic. Illud non potest negari Verbo divino, quod est perfectionis et conceditur verbo nostro. Sed in verbo mentis nostræ non est aliquis formalis terminus acquisitus per formationem passivam ipsius, sed immediate ex formare sequitur formari. Quod apparet si accipiat rosa apparet. Ex apparitione enim ejus formali quæ est, in mente, actus intelligendi, oritur apparitio objectiva rosa?. Qua quidem apparitione nihil fit circa rosam, nisi esse apparet, vel nisi quod capiat esse apparet formaliter per ipsam apparitionem passivam, non autem effective, aut principativo; et sic resultat unum productum, constitutum ex ipsa passiva productione, quæ est apparitio objectiva, et ex ipsa realitate, indistincta ab ipso apparitione; quod quidem constitutum est rosa simpliciter quam intellectus intuetur. Unde non producitur aliqua res; sed res et apparitio constituunt unum simplex esse apparet, quod in esse apparenti productum est passiva apparitione formaliter, non originaliter aut principativo. Ergo nullo fortius in Verbo divino a dicere et generare paterno infertur dici et generari Filii. Sed ex ipso generari una cum divina essentia resultabit unus generatus et productus formaliter et non per modum termini originali.

Declinoseptimo sic. De ratione passionis non est plus nisi quod sit effectus illatioque actionis. Ergo in Filio infertur generari a generare paterno; et sic totus Filius dicitur generatus generatione passive illata a Patre, absque hoc quod aliquid aliud requiratur.

Ex istis concludit Aureolus quod inconcusse tenendum est quod Filius verissime generatur tanquam constitutus ex generatione passiva et essentia, non autem quod essentia acquiratur per generationem passivam, aut filiatio, aut persona, aut alius formalis terminus. Et in hoc decipiuntur omnes opinantes qui ibi aliquid aliud formale. Non enim est aliud aliud nisi ipsamet filiatio, sive passiva generalio, quæ infertur generatione quasi activa Patris.

Hæc ille in forma.

II. Argumentum Occam. — Arguit etiam Occam (1. *Sentent.*, dist. 5, q. 3) præsenti distinctione. Sicut de ratione termini totalis alicujus pro-

ductionis est non habere esse totale nisi per productionem, ita de ratione termini formalis est non habere esse formale, nisi per productionem. Hoc proluitur. Quia propterea materia nec est totalis, nec formalis terminus productionis cujiifcunq, quia non habet esse per productionem. - Confirmatur. Quia si anima intellectiva esset primo creata, et postea crearetur materia sub ea, non diceretur quod anima esset terminus illius productionis, el tamen caperet esse in materia per illam (a) productionem. Unde dicitur quod formalis terminus productionis e4 illud quod capit esse simplicité! per illam productionem. El ideo, quando formalis terminus el terminus totalis distinguuntur, terminus formalis) est aliquid ipsius termini totalis capiens simpliciter esse per illam productionem, el quia terminus totalis sic capit esse, ideo terminus formalis capit esse simpliciter per illam productionem. Ex quo sequitur, ut dicit, quod non ideo dicitur aliquis terminus formalis, qia forma est; nam si Deus crearet ipsam mei materiam per se existentem, ipsa esset terminus formalis, et tamen non esset forma; similiter, si Deus crearet materiam sub forma præexistente, forma non esset terminus formalis, sed materia. Et ideo terminus formalis, ut hoc nomine communiter uluntui loquentes, non est concretum voce el significatione huius termini, foi ma; sed dicitur illud quod primo el secundum se totum lialiet esse talo per productionem. Cum igitur essentia divina non capiat esse quaecumque per generationem, sequitur quod non est formalis terminus generationis.

III. Argumenta Gregorii. Arguit etiam Gregoriu de Arimino (I. ScntrnE, dist. 5, q. 2. ari. 2) contra distinctionem faciam in conclusione de duplici termino generationis.

Primo. Ubicumque est terminus formalis alius a termino per se (y), ibi terminus formalis est par<|M'i se termini, et in illo inclusus. In simplicissimo autem nulla para est.

Secundo. Quia, si aliqua fe simplex crearetur a Deo, non assignaretur terminus formalis distinctus a termino per se, qui per se creatur Him. autem non esset propter aliud, nisi ratione simplicitatis. Ergo nullo fortius sic dicendum est in proposito. — Confirmatur. Quin illud est formalis terminus quo netu productum est tale. Constat autem qtiod simplex nullo alio est tale, srd seipso; jam enim non esset simplex.

IV. Argumenta Durandi. - Arguit etiam Durandus (1. Sentent., dist. 7, q. 2) **Primo** proItando quod essentia non sil formalis terminus gene-

(i) *illam* — Om. Pr.

(6) *ri ftermina fotaIn ihttmyuunhtr, termina» formalu.* — Om. Pr.

(y) *gemto.* — Ad Pr.

rationis, sed potius relatio, distinctione septima, sic. Secundum Philosophum, primo *Physicorum*, principium et principiatum sunt multa et non unum; ex quo accipitur quod principium et prmcipialum rualiter differunt. Sed principium et principiatum non solum Mint illud quod producit, et illud quod producit; sed priusel verius dicitur principium, illud quo producens producit, quam suppositum quod producit; et proportionabiliter, verius est principiatum. correspondent pradio principio, illud quo productio terminatur, quam suppositum quod productionem terminat. Ergo principium quo producens producit, necessario distinguitur a termino quo productum productionem terminat, etiam secundum suppositum, ubi productio semper constituit novum suppositum. Scii omnis productio in divinis constituit sup|x>>ilum. Essentia autem divina a nullo quod sit in divinis distinguitur secundum suppositum. Ergo essentia divina non potest esse principium quo vel terminus alicujus divinæ productionis. Assumptum probatur, scilicet quod prius et veritis est principium illud quo producens producit, etc. Tum quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed producens dicitur principium producti ratione forma, per quam ipsum producit, et non econtra. Tum quia principium quo, se (olo est principium. Sed si ipjoiluiii non est principium se toto; sed solum ratione principii quo principiat. Tum quia qualitas abstracta a supposito agit» ut patet in sacramento altari (a). Sed suppositum nullo modo pot agere, nisi halaret qualitatem vel formam qua ageret. El sicut arguitur de principio quo, ila arguitur de termino quo productum terminat generationem. Videtur ergo quod sola relatio sit formalis terminus generationis.

Secundo. Istud quod in Filio est solum productum, est illud quo productio Filii terminatur. Sed in Filio nihil est productum nisi sola rehtio filiationis, et non essentia, quæ nullo modo est producta Ex his autem duobus constituitur persona Filii. Ergo sola relatio est terminus productionis.

Tortio m.c. Producens et productum necessario distinguuntur; nihil enim est impossibilius quam quod aliquid producat seipsum, ul dicil Augustinus, primo (l< *Trinitate* (cap. 1). Sed producens totaliter est producens ratione principii quo producit, et productum totaliter est productum ratione termini quo productio terminatur; quia his exclusis, et posito quocumque alio, excluditur ratio totaliter producentis el pnxhicti; et his habitis, statim habetur ratio producenti el producti. Ergo oportet quod producens el productum realiter distinguantur quantum id principium productionis el terminum. Sed essentia non distinguitur realiter ab aliquo quod sit indivinis. Ergo ip non esi principium alicujus productionis aut terminus.

(») *altari*» — Om. Pr.

J 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Petri Joannis.— Contra tertiani conclusionem arguit Petrus Joannes multipliciter.

Primo sic. Quandocumque aliqua sunt unum et idem realiter omni modo, si unum capit esse, et reliquum. Sed essentia divina et Filius sunt unum et idem realiter, et Filius accipit esse per generationem. Ergo et essentia prout est in Filio accipit esse, et per consequens generatur. Similiter, prout est in Patre, est eadem res cum Patre, et per consequens generabit.

Secundo sic. Generatio realis egreditur a re et terminatur ad rem. Sed generatio in divinis rallis est, et egreditur a Patre et terminatur ad Filium. In Patre autem nulla alia res est nisi essentia, nec in Filio etiam. Ergo generatio egreditur a re essentiae ut in Patre, et terminatur ad rem essentiae ul in Filio, et per consequens, generat ul esi in Patre, et generatur ut est in Filio.

Tertio. Licet eadem persona non possit esse generans et genita, eadem tamen essentia potest; alioquin Pater et Filius non possent esse idem essentialiter sicut nec personaliter. Sed nulla alia causa assignatur, quia essentia non generet et generetur, nisi quatenus eadem essentia conservetur, quod esse non potest si eadem generet et generetur. Ergo, cum possit eadem res essentialiter producere et produci, quamvis non eadem res personaliter, non apparet cur non generetur, ut est in Filio, et generet, ul est in Patre. — Confirmatur ex hoc quod Augustinus dicit quod nulla res seipsam gignit, accipiendo rem pro persona; nam pronomen reciprocum refert personam. Non dicit autem quin res possit generare eandem rem. Unde nullum inconveniens sequitur quod essentia divina replicetur vel triplicetur, manens eadem essentia, quamvis sit alia persona.

Quarto. Pater nihil aliud videtur quam essentia generans, nec Filius quam essentia genita; sicut Filius dicitur sapientia genita, et Pater sapientia generans. Sed talo dicitur proprie generare et generari. Ergo videtur quod essentia ut in Patre proprie generet, et ut in Filio proprie generetur; immo non sit aliud Pater quam divinitas ut ab ea egreditur generatio, nec aliud Filius quam divinitas ul generatur.

Quinto. Non est tutum nec securum quod a sanctorum sententiis devietur. Sed omnes sancti concedunt hoc. Nam Augustinus, <f> *Fide ad Petrum* (cap. 1), ait quod Pater genuit id quod est. Et 7. *de Trinitate* (cap. 1), dicit quod Filius est essentia de essentia. Et *de Fide ad Petrum* (cap. 1), dicit quod divinitas Christi nata est de natura Patris. Et 15. *de Trinitate* (cap. 14), dicit quod Filius est substantia de substantia. Hilarius (9. de Trin., cap. 31) quoque dicit quod quidquid Filius habet, natum est. Et breviter omnes sancti concedere hoc videntur. Ergo non esi securum hanc propositionem negare.

Sexto. Nam tanta auctoritatis videtur Bicanhis de sancto Victore sicut Magister sententiarum. Sed Bicanhis dicit, sexto *de Trinitate* (cap. 22), quod « nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenuita, et nihil aliud persona Filii quam substantia genita ». Elsubdit, contra Magistrum sententiarum et discipulos ejus, quod « multi temporibus nostris surrexerunt qui non audent hoc dicere, quin potius et mullo periculosius contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attestaciones paternarum traditionum audent negare. Ad hoc autem quod dicimus, auctoritates multas et ipsi adducunt; et in morem Goliath gladium quo jugulentur deferentes, ad certamen procedunt. Sed dicunt: si Filii substantia est genita, Patris vero ingenuita («), quomodo erit utriusque una eademque substantia? Profecto aliter est in natura divina, aliter in humana. In humana namque, si substantia alicujus sit genita, alicujus vero ingenuita, absque omni contradictione consequens erit ut alia sit substantia. In divina vero natum, unius substantia est ingenuita et alterius genita; nec tamen consequens est ut sit alia et alia substantia, sed alia et alia persona. » Hæc Bicanhis. Ergo videtur quod auctoritas Magistri non est sequenda in hac parte, negando hanc propositionem. Hæc sunt argumenta Petri Joannis.

II. Argumenta aliorum.— Arguitur sic ab aliis. Primo. Omnis Filius genitus fuit vel est genitus. Essentia divina est Filius. Ergo essentia divina est genita. Premissæ sunt vera, et forma argumentandi perfecta. Ergo conclusio vera.

Secundo sic, per syllogismum expositivum. Hic Filius generatur. Hic Filius est essentia divina. Ergo essentia divina generatur.

Tertio. Essentia divina est Filius genitus. Ergo essentia divina est genita. Antecedens est notum. Ipsa enim essentia, ul dicit Concilium, est Filius qui generatur, ac per hoc ipsa est Filius genitus. Sed tenet consequentia; quia, secundum Philosophum, 2. *Perihermenias* (cap. 2), ex his quæ conjunctim de aliquo prodicantur, licet inferre de illo subjecto divisim quamlibet partem illius predicati conjuncti, quando nulla illarum est distrahens aut diminuens aliam. Sequitur enim: Socrates est homo albus; ergo Socrates est albus; et consimiliter: ergo est homo; licet non sequatur: Socrates est homo mortuus; ergo Socrates esi homo; quia mortuus tollit rationem hominis. Neutra vero hujus predicati: Filius genitus vel Filius oriens aut nascens distrahit aut diminuit aliam. Secundo, probatur eadem consequentia; quia sequitur: essentia est Filius nascens vel oriens; ergo est hic nascens, demonstrato Filio; et ultra, per locum ab inferiori ad superius affirmative a parte predicati: ergo essentia est nascens(*)

(*) vero in z/e/iita. — Oin. Pr.

vel oriens; et tunc ultra : igitur essentia nascitur vel oritur; quia, de quocumque prædicatur participium verbi, prædicatur et verbum, et e converso; nec habet instantiam.

Quarto. Essentia esi Filius Patris. Ergo essentia isl genita. Tenet consequentia, quia eo filius quo genitus fuit, 5. *Metaphysics* (l. c. 20). El Augustimis, 5. «*Frinitate*. (cap. 0) : *Ideo quippe Filius quia genitus, el quia Filius utique genitiu*. Sim! autem Filius ad Patrem, ila genitus ad genitorem refertur. Si ergo essentia est Filius Patris, Pater erit Paler essentiæ, et per consequens genuit earn. Antecedens probatur. Nam hæc est vera : Filius Patris est essentia; quæ convertitur in hanc : essentia est Filius Patris.

Quinto. Nascens e>t essentia divina. Eign divina essentia est nascens. Antecedens est certum. Et tenet consequentia per conversionem indefinita. El potest cliam probari, quia si illa non sequitur, sumatur sua opposita, scilicet hæc : nulla essentia divina est nascens; sed hæc convertitur simpliciter in istam : nullum nascens est essentia divina, quæ repugnat antecedenti.

Sexto sic. Constat quod aliqua res generatur a Patre. Signetur ergo illa, et quærat an hæc re> sit essentia aut non. Non]>otest dici quod non, quia, cum Filius sil illa res quæ generatur, Filius non esset essentia; quod est falsum, ul palel per Concilium, *Damnamus*, ubi dicitur quod quælibet trium (tersonarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu divina natura. Relinquitur ergo quod ilia res quæ generatur sit ipsa divina essentia; et consequenter essentia divina generatur a Patre.

S 3. — CONTHA QUARTAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 5, q. 2).

Primo sic. Illud quod secundum modum nostrum intelligendi præexistit Filio producendo, el inexistit jam producto, se habet ad Filium ul de quo est Filius. Hoc patet; quia hæc est condi'tio materia! quæ non pcilinet ad aliquam imperfectionem (i). Sed substantia Patris, secundum nostrum modum intellegendi, præexistit Filiogcnerando et inexistit genito. Igitur etc.

Secundo sic. Quandocumque aliquid constituitur ex pluribus, oportet quod unum illorum se habeat secundum rationem materiæ el pcrfectibilis, el alterum secundum rationem quasi actus perficientis. Sed Filius constituitur ex essentia et proprietate relativa. Ergo oportet quod alterum istorum se habeat in ratione quasi materiæ, et aliorum quasi in ratione actus. Inter hæc autem essentia magis videtur se habere in ratione materiæ quam relatio, quia illtel-

figitur quasi substans relationi el non e converso. Quod autem haliel rationem materiæ e>t illud de quo est generatio.

Tertio sic. Illud est subjectum vel quasi materia in generatione, quod recipit in se formam geniti. Sed essentia divina recipit in ee formam per quam constituitur genitum, Kilicet proprietatem nlativam. Ergo ipsa est quasi subjectum et materia de qua est generatio. Sunl tamen aliquæ conditiones materiæ quæ nullo modo conveniunt divinæ essentiæ, nec sunt in generatione divina quærendæ, quia pertinent ad Imperfectionem quæ omnino relegatur a divini»; ulpote quod ipsa est pura potentia el fit actu |Mir aliquam formam absolutam sibi advenientem ; item quod transmutatur de privatione in formam; «l quod acquirendo unam formam perdit aliam.

II. Argumenta Henrici. — Eliam contra eam-deiit arguit -ir Henricus. Primo. Illud de quo gignitur genitum generatur subjective, el est subjectum generationis. Dicit enim Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. I). et thorax dicitur sanari; el 7. *Mrtnphysic*» (l. c. 26), dicit quod compositum fit per se, materia nutem el forma per accidens generantur. Sed Augustinus, *de Fide ad Petrum* (cap. !), ail quod Pater de natura sua generat Filium. Et *Contra Maximinum* (rap. 14), libro secundo, ail : iVon cere *Dei Filium cogitatis*, si *de substantia Patris eum natum esse negatis*. Et in pluribus locis testatur quod Filius non est genitus do nihilo aut de nulla sgbstantia, sed de substantia Patris. Ergo videtur quod substantia seu essentia generetur materialiter et subjective. Quod confirmatur, quia hæc præpositio. de, dicit habitudinem causa» materialis. Et si dicatur, sicut dicit Magister in littera, hoc debere sic exponi : Filius est de substantia Patris, id est de Patre, quia est eadem cum ipso substantia, — hoc autem non videtur ire ad mentem Augustini, ut apparet ex argumentatione quam facit dicens : Aut *de nihilo aut de aliqua substantia natus est*, libro 2. *Contra Maximinum*; nam ly de, in proposito, non potest dicere circumstantiam principii producti; quia si sic, tunc idem esset ac si diceretur : aut est a nullo, aut ab aliqua substantia ; el constat quod Maximinus concessisset quod ab aliqua sulislantia, et a substantia Patris vel quæ Pater est, Filius natus est; <ed ex hoc non habebit Augustini intentum, scilicet quod Filius esset Ιαοαλην Patris, el ejusdem cum ipso subslantia, sicut nec creatura quæ tamen a Dei substantia vel n Deo substantia producta est. Ergo oportet quod lyde, dicat circumstantiam causa» materialis et principii subjectivi, et tunc optime procedit ratio. Nam aut Filius est de nullo aut de non aliquo materialiter vel quasi materialiter, au! de aliqua substantia; sed non de nullo, ul concedebat Maximinus; ergo de aliqua substantia; et non potest inveniri de aliqua alia; ergo de substantia Patris. Confirmatur ex ver-

bis ejus, ibidem (Jib. 2, cap. 14), habitis in littera : Vos, inquit Augustinus, nec *Filium de Patris substantia genitum vultis, ct tamen eum nec ex nihilo nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis; nec videtis quam necessesit ut qui non est ex nihilo, non est (a) ex aliqua re alia, sed ex I)eo nisi ex Dei substantia esse non possit*. Si ergo Augustinus, cum concludit quod Filius est desubstantia Patris, non intelligat nisi quod Filius est de Patre substantia, non concludit intentum nec aliquid contra illos, cum hoc ipsi concederent, ut patet in verbis allegatis.

Secundo sic. Illud videtur habere rationem quasi materiae quod remanet idem in tota transmitlatione. Sed essentia divina manet eadem sub utroque termino generationis. Est enim eadem in Patre generante, et in Filio genito. Ergo ipsa est materia vel subjectum generationis.

Tertio. Omni potentiae activa» corresponde! potentia passiva. Sed constat quod in Patre est potentia activa qua generat. Ergo illi potentiae activa? debet compondere aliqua potentia passiva. Sed illa non potest esse nisi essentia. Restat ergo quod essentia sil quasi passiva, et materialis, el quasi subjectum.

Quarto. Constat quod Filius non creatur in divinis. Sed ipse crearetur nisi generaretur ex essentia tamquam ex materia; omne enim quod fit ex nihilo, sive ex nulla materia, dicitur creari. Ergo necesse est quod Filius generetur ex divina essentia quasi ex materia.

Quinto. Si ignis generaret alium ignem de parte suae substantiae, ignis generans se haberet in genito quasi materia secundum partem sui; sed idem est si generaret de tota sua substantia. Ergo Deus, qui de tota sua substantia generat Filium, videtur secundum totam suam substantiam habere rationem materiae respectu Filii.

Sexto. Si ignis generaret alium ignem de materia sua sicut de materia aliena facit, non est dubium quod sua materia se haberet modo passivo. El similiter, si Pater coelestis generaret Filium de aliena substantia sicut nunc generat de sua substantia, non est dubium quod illa aliena substantia se haberet per modum materiae el subjecti. Sed rationi materiae accidit quod sit aliena vel propria. Ergo videtur quod Pater generet Filium de substantia sua quasi de materia.

Septimo. In quocumque est subjective passiva generatio sive generari Filii, ipsum est subjectum generationis Filii. Sed generari Filii esi subjective in essentia. Quod probatur. Nam filiatio est prior origine ipso Filio, sicut forma in composito prior est ipso composito. In illo ergo priori constat quod filiatio non est per se subsistens, sed est in essentia tamquam in fundamento, cum impossibile sit rela-

lionem esso absque omni absoluto in quo fundetur, ut potest haberi ab Augustino, 7. *de Trinitate*. Sed constat quod filiatio non fundatur in essentia nisi mediante passiva generatione qua» non est ratio fundandi, sicut nec paternitas fundatur in essentia nisi mediante generatione activa. Ergo in illo priori passiva generatio est in essentia. Non est autem in ea tamquam in supposito genito, aut eo quo natum est eum esse genitum. Ergo est in ea tamquam in generabili quod est generationis subjectum.

Octavo. Illud quod perse ingrediturentitatem per se geniti, <4 non accepit nec accipit esse per generationem illius, est vel fuit subjectum generationis illius. Sed divina essentia per se est de constitutione et entitate Filii, qui est terminus per se genitus/et non accipit esse per generationem illam. Igitur ipsa est subjectum generationis Filii. Major probatur. Quoniam ad constitutionem termini qui per se generatur, non videtur concurrere per se, nisi subjectum ex quo generatur, el formalis terminus ad quem generatio terminatur; formalis autem terminus accipit esse per generationem, cum ante non fuerit. Ergo quod praexsislit est subjectum generationis.

Nono arguitur sic. Si divina essentia non esset subjectum generationis Filii, sequitur quod generatio Filii non differret a creatione. Consequens est falsum et erroneum. Tenet consequentia. Quoniam generatio non differt a creatione nisi per habere subjectum vel non habere. Modo, si essentia divina non sit subjectum generationis Filii, illa generatio nullum habebit subjectum, ac per hoc non differt a creatione.

B. — SOLUTIONES

1. Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem negatur major. Non enim est de ratione formalis termini generationis aut productionis quod capiat esse, vel per productionem illam cujus est terminus capiat quod sil realiter. Pro quo sciendum quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1 : < Natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes. Unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit. Divinitas autem idem est quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; M?d ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ejus est qui est, ut patet *Exod.* 3 (v. 14), quia sic denominatur quasi a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo

cui communicatur sit aliquid aliud (x) per quod forma vel natura subsistentiam recipiat; et hæc est materia quæ substat formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis (ζ) vel forma non est suum esse, sed habet esse per hoc quod in alio suscipitur, inde est quod secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et in Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod consistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus inveniatur ex materia et forma compositus. Et quia iterum ipsa essentia esi suum esse, non accipit esse per suppositum in quo est; unde per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur, et manet eadem secundum numerum in utroque, d — Hæc ille in forma.

Ex quibus accipio tria. Primum est quod non est de ratione formæ quæ communicatur per productionem aliquam, quod capiat esse per illam productionem; et hoc, si illa forma subsistat et sit suum esse. Secundum est quod in formis non subsistentibus et quæ non sunt suum esse, hoc requiritur, scilicet quod capiant esse per productionem per quam communicantur. Tertium est quod de ratione formalis termini alicujus productionis est quod per illam productionem communicetur producto, et quod productum capiat esse per illam. Unde sanctus Thomas, ibidem, dicit : < Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum est possibile; unde unumquodque agit secundum quod est actu; agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est in actu, secundum quod est possibile. d — Hæc ille. — Ex quo patet quod illud per quod agens est in actu, communicatur producto per illam actionem. Illud autem communicatur quod actionem terminal et communicationem. Unde hoc sufficit ad rationem termini formalis, scilicet quod communicetur et quod per illuni productum assimiletur producenti. Ex quibus omnibus patet solutio ad omnia argumenta quæ iste facit. Nam omnia pro majori parte fundantur in hac propositione, scilicet quod de ratione formalis termini est in quacumque productione quod capiat esse per illam. Modo constat per prædicta hoc non oportere, nisi quando forma quæ communicatur et per productionem acquiritur, non est suum esse nec subsistit. In forma autem quæ est suum esse secus est. Hujusmodi nutem est essentia divina. Et per istam distinctionem omnia ejus argumenta solvuntur.

Unde ad primum dicitur quod major est falsa quæ illam propositionem assumit sæpe dictam.

Ad secundum per idem. Illa enim differentia inter productionem et relationem, quam dat Simplicius, habet verum de productione formæ non subsistentis, et quæ non est suum esse; non autem in divinis, ut dictum est, praesertim quia ibi productio non est aliud quam relatio, nec differunt nisi secundum modum intelligendi.

Ad tertium conceditur major. Sed ad minorem dicitur quod illa maxima : Propter quod unumquodque etc., potest exponi tripliciter; et in nullo sensu facit ad propositum. Primo enim exponitur, secundum sanctum Thomam, *de Ventate*, q. 10, art. 9, ad 3am, ubi dicit quod non tenet in causis ærjuivocis, < quæ non recipiunt eundem denominationem ; sicut albedo facit album, quamvis illa non sil alba sed est quo aliquid est album. » Secundum autem istam expositionem diceretur in proposito quod formalis terminus productionis et ipsum productum totale non se habent sicut causa et effectus univoci, nec conveniunt in nomine; et ideo non oportet quod si Filius, ratione essentiae quam accipit, dicitur capere esse vel produci, quod similiter ipse formalis terminus dicatur esse capere vel produci. Et huic expositioni consona est aliorum expositio dicentium quod inter illa quæ requiruntur ad veritatem diet® maxima» est hoc, quod scilicet illud propter quod aliud dicitur tale, etiam ipsum sit tale. Verbi gratia : si conclusio est nota propter principium, ad hoc ut concludatur quod principium est magis notum, necesse est quod principium sit notum, alioquin non concluderetur, ut patet. Nam quamvis sit scita propter principium, quia tamen principium non est scitum, ideo non dicitur quod sit magis scitum (x). Quia ergo aliquando formalis terminus non accipit esse per productionem, non sequitur quod accipiat magis esse.

Secundo exponitur sic dicta maxima, secundum sanctum Thomam, I p., q. 87, art. 2, ad 3^{am}. Dicit enim quod « habet verum solum in his quæ sunt ejusdem ordinis, puta in uno genere causæ (6) ; puta, si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem, ut. si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sil magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. » Hæc sunt verba ejus. — Ad propositum diceretur quod formalis terminus productionis, et ipsum suppositum per se productum, non sunt ejusdem ordinis, sicut nec forma nec formatum, vel producihilo per se, et producibile fieri accidens. Sicut enim sanctus Thomas probat, I p., q. 65, art. 4, et q. 45, art. 4, per Aristotelem,

(3) *aliud*. — Om. Pr.

(Λ) *ruitura niatenalu*. — *niatena* Pr.

(3) a verbo *ideo* usque ad verbum *ecitutn*, oru. Pr.

(6) *catuuv*. — Om. Pr.

7. *Metaphysica* ft. c. 26) < Illud quod proprio iit est compositum; formae autem rerum corporalium habent quidem quod aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsa generentur vel numpantur, ut compositis generatis aut corruptis; quia formae non habent esse, sed conquisita per ea>; hic enim alicui competit fieri sicut et esse. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod forma non per se fit, sed per accidens, suppositum nutem per se. In divinis autem, natura vel essentia nec per se nec per accidens fit aut producitur; < de ratione ejus est esse, ac per hoc non potest intelligi ut in potentia ad esse quod est terminus productionis.

Tertio exponitur dicta maxima, secundum sanctum Thomam, I. Sentent., dist. 12, q. I, art. 2, ad 2^{am}. Dicit enim quod dicta regula habet verum • quando illud quod convenit alicui propter aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causa. Tunc enim causalitas sua extenditur respectu totius speciei, et non respectu unius individui, ut dicit Avicenna; sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto. — Hæc ille. — Juxta quam expositionem diceretur in proposito quod esse quod competit composito propter formam, non est aliud ab esse formae; quia, sicut dicit sanctus Thomas, 3. Sentent., dist. 6, q. 2, art. 2. et I. p., q. 45, art. 4. a esse est subsistentis, tamquam ejus quod est, licet sit naturae vel formae, tamquam ejus quo est; unde nec natura rei, nec pars ejus dicuntur proprie esse, accipiendo esse pro actu entis, Et post pauca, dicit quod « esse (a) Petri non est nisi unum; habet tamen respectum ad diversa principia ipsum Petrum constituentia, » Palet ergo quod, quia esse vel etiam caliditas esse non est aliud, in divinis, in supposito producto, quam in divina essentia, quae non accipit esse. vel) saltem non alia productione quam suppositum, ideo non oportet quod magis producat vel capiat esse quam divinum suppositum. Quare dicta regula in proposito nihil juvat.

Ad quartum dicendum quod illa verba (Commentatoris, scilicet agens general (6) formam, non ita sunt intelligenda, quod agens generet formam principalius quam compositum vel suppositum formae. Sed hoc ideo dicit, quia forma est ratio (lendi sibi composito; ex hoc enim compositum dicitur fieri, quia materia reducitur de potentia in actum formae, vel quia accipit formam sibi communicatam ab agente, et non quia accipit materiam. Isto namque modo exponit sanctus Thomas illam propositionem libri *de Causa*, scilicet : prima rerum creaturarum est esse. Dicit enim sic in I. p., q. 45, art. 4, ad 1^{am}, quod in illa propositione, a ly esse non importat subjectum creationis, sed importat propriam rationem objecti

creationis. Nam ex eo aliquid dicitur creatum, quia est ens; non ex hoc quia est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. Et est similis modus loquendi ac si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprio videtur sit coloratum. » — Hæc ille. — Ita in proposita. Cum dicitur quod agens producit compositum quin producit formam. sensus est, quod ideo agens producit compositum, quia communicat formam, vel quin producit Italiam formam, non quod forma proprio producat.

Ad quodhilum licet antecedens, si illud quod communicatur praeexistat in generante vel communicante illud; si autem praeexistat in subjecto productionis, scilicet in materia ipsius producti, concedo quod illud non erit formalis terminus productionis. Et causa est, quia si illud praeexistat in subjecto productionis vel transitionis, tunc illud non communicatur producto, virtute illius productionis; secus si illud praeexistat in producente; tunc enim producat potest illud communicare producto. Et hujusmodi exemplum est de anima intellectiva, quam homo cibum digerens communicat materia cibi digesti et carni noviter generata. Verumtamen istud argumentum solvitur per primam distinctionem; quia procedit de formis quae non sunt suum esse, cujusmodi est raritas vel quantitas, de qua adversarius arguit.

Ad sextum negatur minor. Totam enim realitatem quam habet Filius accipit ex vi essentiae ut a formali ratione, et non ex vi proprietatis; nam, licet proprietas Filii, scilicet filiatio, sit vera res, et relatio realis, tamen ipsa non habet quod sit res realis ex ratione relationis, sed ex ipso esse quod habet in suo fundamento, scilicet divina essentia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 26, q. 2, art. 1, « relatio, secundum suam rationem, habet quod ad aliud referat, sed non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur, sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid ponant in eo de quo dicuntur. Et ideo inveniuntur aliquae relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur. Relatio tamen tunc dicitur realis, quando habet aliquid in re, supra quod ejus esse fundatur, sicut aequalitas super quantitatem. Et ita relationes distinguentes personas habent fundamentum in re, scilicet ipsam naturam quae communicatur, secundum « communicationem naturae. » — Hæc ille. — Palet ergo quod formalis et prima ratio principalisque est ipsa divina essentia proprietati quod sit res, et quod habeat realitatem; et consequenter minor rationis est falsa. Nec valet probatio ejus, cum fundetur in illa falsa consequentia prius negata, scilicet : essentia non accipit esse, nec realitatem, per productionem; ergo Filius non accipit suam realitatem per illam. Ista enim in solutione primi argumenti ostensa est penitus non valere.

() EW. — essentia Pr.

() generat. — non generat Pr.

Ad Metaphysicam dicitur sicut ad primum, et quartum. Forma enim non proprie dicitur, ut habetur 7. *Metaphysics* (t. c. 27); sed tamen compositum dicitur propter formam, et non propter materiam. Similiter argumentum non est ad propositum; quia Commentator loquitur de formis quæ non sunt suum esse, de quibus non loquimur in presenti.

Ad octavum negatur major. Et exemplum adductum in probatione est ad oppositum. Constat enim quod in nutritione corrumpitur cibus; ergo aliquid generatur ex eo; et constat quod illud est aliqua pars nutriti, ut caro vel huiusmodi. Quæro igitur quæ forma substantialis sit terminus huius generationis. Et non potest dari alia nisi anima intellectiva præcedens, nisi vellemus ponere alias formas substantiales in carne humana præter intellectivam, quod non ponimus. Illud ergo exemplum destruit argumentum, et astruit nostrum propositum, scilicet quod formalis terminus productionis non necessario capit esse per illam.

Ad nonum negatur minor; immo anima erit formalis terminus resurrectionis. Unde istud argumentum, et præcedens, destruit seipsum, cum exempla sint ad oppositum. Et cum dicitur quod resurrectio non est generatio; dico quod verum est, quia generatio importat quod genitum non præfuerit generationi; modo illud quod resurget, prius fuit; et iterum quia illa resurrectio non erit terminus alicujus allevationis is præcedentis ordinatæ ad susceptionem formæ in materia (a); et multa alia dissimilia possent reperiri. Verumtamen sive resurrectio sit generatio, ut nulli concedunt, sive non, ut dictum est, tamen causa quam argumentum assignat, quare resurrectio non est generatio, nulla est. Dicit enim quod resurrectio non est generatio quia anima præfuit. Huc enim non est vera causa. Quia si hominis anima crearetur ante materiam creationem et corporis formationem, et postea infunderetur corpori disposito, homo resultans diceretur in illa unione produci, et tamen anima profuisset; sufficit enim quod homo non profuisset, qui vere et per se dicitur in illa unione corporis et animæ produci, et non ejus pars nisi per accidens.

Ad decimum dicitur quod ubi est exitus de potentia in actum, tunc productio formæ est media secundum rem inter formalem terminum productionis et formale principium productivum; sed ubi non est talis exitus de potentia in actum multum diversitatem naturæ, sed mera communicatio formæ sustinentis, et quæ est actus purus secundum idem esse in producente et producto, hoc non oportet; ibi enim productio non potest realiter distinguere a termino nisi secundum rationem intelligendi. Unde sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 4, q. 1. art. 1, ad 4.º, dicit: «Generatio non est aliquid realiter

medium inter Patrem et Filium, cum generatio, passive accepta, secundum rem sit ipsa filiatio, quæ est proprietas Filii et est in Filio; active vero accepta, est ipsa paternitas quæ est in Patre et est ipse Pater; tamen significat proprietatem per modum actus, et illa significatio fundatur supra rem in acceptione unius aliæ. » — Hæc ille.

Ad undecimum negatur minor, et ejus probatio. Non enim de ratione formalis termini productionis passive dicta est quod sibi correlativepondeat terminus a quo, nisi «quando productio passiva est exitus de potentia in actum, et quando peream communicatur forma quæ non est suum esse; sed ratio formalis termini consistit in hoc quod, per illum, productum assimiletur producenti, et communicetur sibi a producente.

Ad duodecimum dicitur quod formalis terminus generationis est divina essentia, sed terminus totalis est ipse Filius. Et ad improbationem primi dico quod fundatur in falso, scilicet quod terminus formalis necessario capiat esse et realitatem per productionem. Ad improbationem secundi similiter dico quod fundatur in falso, scilicet quod passiva generatio constituat Filium; hoc enim falsum est, cum nulla origo personam constituat in divinis, ut alias videbitur. Aliud etiam falsum ibi supponit, scilicet istud: generatio passiva est Filius vel filiatio; ergo non terminatur ad Filium. Ista enim consequentia non valet. Nam licet sit identitas realis inter generationem et genitum in divinis, tamen differunt ratione, fundata supra veritatem rei, ex qua consequitur quod ibi potest aliquid significari per modum viæ, et aliquid per modum termini. Aliud falsum ibidem multiplicatur, scilicet quod origo passiva necessario distinguitur ab originate; ex quo infertur quod nec Filius nec filiatio capit esse per originem; quæ ambo falsi sunt. Dico enim quod non oportet originem distinguere ab originate, nisi ubi origo non habet nec esse suum esse; tunc enim origo est accidens originali; sed ubi origo est suum esse subsistens, ipsa est illud quod originaliter secundum rem.

Ad decimum tertium dico quod fundatur in illo falso supra dicto, scilicet quod formalis terminus necessario originatur. Cujus fabulas palet. Quia in corruptione hominis forma non desinit esse, «piare oportet quod in ejus generatione incipiat esse. Implicat etiam aliud falsum, scilicet quod generatio realiter distinguatur a genente ubicumque, vel origo ab originate.

Ad decimum quartum negatur minor. Dico enim quod generatio (passiva se habet per modum viæ) ad essentiam divinam et ad personam. Nec probationes obstant. Non quidem prima; quia non est inconveniens terminum præterire viæ metaphorice dictæ, quam dicimus productionem, ut supra dictum fuit. Nec valet probatio «quia proluitur generationem non posse dici viam in personam. Licet enim generatio

(a) in materia. — in quinta Pr

sit persona, d generatio sit via in personam, non sequitur : vrg>> persona est via in personam ; sed est fallacia accidentis.. Falsum etiam assumitur ibidem, scilicet quod persona Filii constituatur per originem. Item, quod omnis via nccessirio sil a tennino in terminum realiter distinctos. Hoc enim non oportet nisi loquendo de via pedum ; sed non loquendo de via qu.e non est nisi acceptio forma», quæ pro tanto dicitur via quia pnesupponitur acceptio habitioni; prius enim, secundum modum intelligendi, Filius accipit essentiam quam subsistat in ea vel constituatur ex ea ; et ad hunc sensum generatio dicitur via.

Ad declmumquliiium dicitur quod minor falsa est. Per passivam enim generationem Filius accipit omnia quæ habet, juxta illud Ililarii : *Nihil habet Filius niti natum* ; quod glossal Magister, scilicet nisi « quod nascendo accepit ». Dico tamen quod generatio passiva non distinguitur realiter ab eo quod accipitur per eam secundum rem, sed ratione; et ideo oportet non solum assignare productionem, immo terminum distinctum ab ea, saltem ratione, cum ille sit de ratione productionis.

Ad declniumscxtiitiin dico quod falso nititur fundamento, scilicet quod verbum mentis ðostra non sit aliquid subjecti (x) existens in anima, sed sit ipsa res intellecta posita in esse apparenti. Hujus enim falsitas alias ostendetur.

Ad dcclmuinsrplllmiin dicitur quod in divinis non est proprie passio principalis quam iste diffinit. Unde sanctus Thomas, I p., q. 41, art. 1, ad 3 m et ad 2U“ : < Passio, inquit, dicit motum prout est in mobili ab aliquo, el ideo non est in divinis nisi grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi; sii ut Patri attribuimus generare, Filio autem generari. Actio autem, secundum primam nominis institutionem, iin|M>rtat originem motus; origo enim motus secundum quod incipit ab aliquo el terminatur in illud quod movetur, est actio. Sic autem non est in divinis. Et sic infert ex se passionem. Sed in divinis dicitur actio ordo originis secundum quod ab aliquo pncipio procedit in illud quod est a principio ; quaquidem habitudo est ipsa relatio vel notio. Quia tamen de divinis in talibus rebus loqui non |>ossuinus, nisi secundum modum rerum sensibilibus a quibus cognitionem accipimus, el in quibus actiones et passioned, in quantum motum implicant, aliud sunl a relationibus quæ ex actionibus el passionibus consaeipiuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, el seorsum per modum relationis. Elsie patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt secundum modum significandi. Hæc ille in forma.

II. Ad argumentum Occam. — Ad argumentum Occam negatur major. Non enim verum est

(i) iubjech. — tubtlanlue Pr.

quod sicut de ratione termini totalis est capere totaliter esso per productionem, quod similiter de ratione termini formalis sit capere esso formale per productionem, ut patet ex dictis. Nec valet probatio per exemplum de materia, quoniam illa non est ratio quare materia non est formalis terminus aut totalis actus productionis, scilicet quod non capit esse per productionem ; sed causa est, quia non communicatur ab agente ipsi producto, sed solum forma, loquendo de agente materiali ; loquendo vero de prima rei nui creatione a Deo, qua materia creabatur, adhuc ipsa non dicebatur formalis terminus, quia ipsa non |W)le>t in esse prodire nisi sub forma, nec habet ordinem ad esse actu, in quod tendit omnis productio, nisi mediante forma. — Ad confirmationem dicitur quod in illo casu, scilicet si materia crearetur sub anima intellectiva pneexistente, anima esset formalis terminus creationis materia», in quantum esset formalis terminus productionis compositi resultantis ex anima antiqua et materia nova; non enim essent ibi duæ productiones, quarum una terminaretur ad materiam solum, et alia ad compositum, sed eadem esset; nam materia non habet unde possit propriam productionem passivam terminare; sed crearetur illud compositum ratione unius partis, scilicet materne; illa autem materia potius concrearetur quam crearetur.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii negatur major, ubi terminus formalis sola ratione distinguitur a tennino totali. Tunc enim formalis terminus non est pars secundum rem, cum sil lotum productum; nec etiam pars secundum rationem. ubi formalis terminus secundum suam rationem est actus purus el subsistens, non mendicans esse a supposito.

Ad secundum negatur major. Dico enim quod in productione angeli assignatur terminus formalis ipsa natura angeli, et terminus totalis ipsum suppositum, jMjsito etiam quod sola ratione distinguerentur; omnis enim productio terminatur ad quod est. — Ad confirmationem dico quod in simplicissimo, puta Deo, distinguitur ratione el modo significandi, quod est et quo est, ul Deus et deitas, Pater et paternitas, licet abstractum et concretum nullatenus realiter distinguantur.

IV. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi dicitur quod principium el principiatum realiter distinguuntur, loquendo de principio quod, et de principiato quod ; sed loquendo de principio quo el principiato quo, non oportet quod «lislinguantur. Hanc solutionem ponit sanctus Thomas, I p., q. 41, art. 5, ad 1l , ubi sic ait : a Agens distinguitur a facto, el generans a generato; sed illud <|uo generans generat est commune generato et generanti, el tanto perfectius quanto perfectior fuerit

generatio. Unde, cum in divinis sit perfectissima generatio, illud quo generans generat est commune genendo et generanti, idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus : divina essentia est quo generans generat, non sequitur quod essentia distinguatur, sicut sequeretur si diceretur quod essentia divina generat. » — Hæc ille. — Eandem ponit solutionem, *de Potentia I* (et q. 2, art. 2, ad 3^m). Ex quo patet quod non oportet illud quo produciens producit distinguere realiter a forma qua productum generationem terminat; nec principium quo generans generat distinguere a formali termino generationis. Nec probationes valent, ibidem factæ, nun solum probent principium quo esse verius principium quam principium quod. Tamen dico quod illæ non probant quod terminus formalis sit verius principium quam suppositum productum, nisi quando formalis terminus accipit esse per productionem; cujusmodi non est in divinis, nec semper in creaturis, ut patet in nutrimento, item in resurrectione. Et similiter patet quod argumentum tenet in formis quod non sunt suum esse; tales enim non communicantur nisi secundum aliud esse, ut prius dicebatur.

Ad secundum negatur major. Non enim est de ratione termini formalis quod producat, ut ibidem false supponitur. Dico etiam quod filiatio non proprie produciatur, sed Filius; cum relatio, in quantum huiusmodi, non sit terminus productionis, ut dicitur 5. *Physicorum* (cap. 10), et 11. *Melaphysicæ* (I. c. 10).

Ad tertium dicitur sicut ad primum. Licet enim produciens distinguatur a producto, tamen illud quo produciens producit non oportet distinguere a producto; sicut, licet produciens non producat nisi ratione principii quo, ut Pater ratione essentiae, non tamen oportet quod essentia producat, ei Pater producit. A simili, si Pater est principium ratione essentiae, non oportet quod, sicut Pater distinguitur a Filio, quod essentia distinguatur a Filio. Et in proposito, Filius produciatur et generatur ratione essentiae quam accipit; non tamen oportet essentiam distinguere a Patre, si Filius distinguitur a Patre; sed sufficit quod alium modum essendi respectivum habeat in producente principium quo, quam habeat in producto terminus formalis. Sic autem est in proposito. Nam essentia est in Patre sub paternitate et in Filio sub filiatione, quæ sunt relationes realiter distinctæ, et distincti modi reales, scilicet a seel ab alio.

§2. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Petri Joannis. — Ad primum contra tertiam conclusionem negatur major. Sufficit enim quod illa distinguantur ratione quorum unum accipit esse per productionem et non

aliud. Sed sciendum quod distinctio rationis multo habet gradus; nec quicumque sufficit ad hoc quod prædicata contradictoria pure realia de taliter distinctis verificentur; sed tamen distinctio rationis in tali gradu, quo scilicet distinctio rationis fundatur in distinctione reali, isto modo quod taliter distincta ratione vel secundum rationem, sic se habent in re quod unum est commune secundum rem et idem pluribus oppositis et distinctis, reliquum autem non est commune sed condistinctum alicui vel aliquibus sub illo communi contentis, talis, inquam, distinctio rationis sufficit ad hoc quod prædicata realia contradictoria de extremis illius distinctionis verificentur; præsertim quæ competunt extremis in quantum distinguuntur. Huiusmodi autem sunt ista prædicata : generari, non generari, capere esse et non reperire, produci et non produci. Nam talium prædicatorum unum convenit uni extremo distinctionis secundum rationem, quantum ad hoc in quo distinguitur ab alio extremo, in quantum scilicet persona se habet ut quid distinctum, et essentia ut commune quid. Produci autem convenit distincto et particulari, non autem communi et indistincto.

Ad secundum dicitur quod generatio divina terminatur in Filio ad rem; verumtamen in Filio est res quæ terminat generationem per modum formalis termini, et illa est essentia. Filius etiam est res quæ terminat generationem per modum geniti, nec tamen oportet quod si Filius generetur, et Filius est res divinæ naturæ, quod ideo divina natura generetur; sed est fallacia accidentis, sic arguendo : res quæ est Filius generatur, et illa res est divina essentia; igitur natura divina generatur.

Ad tertium dicitur quod sicut nulla persona simul eadem generatione generat et generatur, ita nulla essentia generat et generatur eadem generatione. Nec valet probatio : Pater et Filius sunt idem essentialiter; ergo eadem essentia generat et generatur. Nam, non omne quod est Pater generat, nec omne quod est Filius generatur. — Ad confirmationem dicitur quod dictum Augustini non solum intelligitur de eadem persona, immo de eadem essentia; nec ly se solum refert personam secundum rem, sed secundum modum significandi. Stat enim ly se pro supposito locutionis, quo modo essentia potest dici suppositum.

Ad quartum negatur major. Non enim Pater est essentia generans, sed essentia sub paternitate. Nec est simile de sapientia et de essentia, licet improprie dicatur sapientia generans, et magis improprie essentia vel substantia aut natura generata. Unde sanctus Thomas, i. Sentent., dist. 5, q. 1, art. 2, sic ait : « Generare proprie convenit supposito in quantum distinctum; et ideo quanto magis nomen appropinquat ad suppositum distinctum, tanto verius potest de ipso prædicari actus generandi. Unde hæc est propriissima : Pater generat; quia imponitur nomen

Patris a proprietate distinguente (x). Et similiter potest dici Persona generat; quia nomen persona? imponitur a communi proprietate quæ dicitur personalitas. Et consequenter minus proprie dicitur: Deus generat; quia quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum, nec imponitur nomen a proprietate distinguente (6), sed ab essentia communi. In nominibus etiam abstractis est ordo. Quia quædam dicunt ordinem ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura, et habitus; et quia actus sunt suppositurum, ideo in istis invenitur dictum: sapientia generat, vel: natum generat; tamen huiusmodi locutiones non sunt extendenda?, sed sunt pie intelligendæ. Quædam vero nomina sunt, quæ non dicunt ordinem ad operationem, sed tamen imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia; unde hoc nomen, substantia, adhuc accedit ad rationem suppositi. Sed hoc nomen, essentia, omnino removetur a ratione suppositi. Et ideo minime potest dici quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda: essentia generat, id est Pater, qui est essentia. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod major est auctoritas Magistri sententiarum in hac parte auctoritate cujuscumque sancti, quoniam confirmata est per Ecclesiam. Sancti tamen intellexerunt quod essentia dicitur generata, hoc est communicata. Cum enim ait Augustinus: essentia de essentia, lumen de lumine, ars de arte, semper sulxlit: et ambo unum lumen, una essentia, una ars, ut nolet communicationem ejusdem natura, nun autem generationem.

Ad sextum patet per idem.

II. Ad argumenta aliorum. — Ad primum dicitur quod illud sophisma peccat per fallaciam accidentis. Unde sanctus Thomas, *dc Potentia Dei*, q. 8, ari. 2, ad Gue, solvens hoc sophisma: essentia divina est paternitas; filiatio est essentia divina; ergo filiatio est paternitas, dicit in tali processu incidere fallaciam accidentis. Cujus rationem assignat: quia licet in Deo nullum sit accidens, est tamen ibi quædam similitudo accidentis, in quantum ea quæ de se (y) invicem prædicantur secundum accidens, sunt unum subjecto et differunt ratione. Vult ergo quod, cum persona prædicetur quasi per accidens de essentia, cum ex tali identitate secundum rem [M]rsouæ et essentiæ infertur ea quæ dicuntur de uno dici de alio, committitur fallacia accidentis. Et idem [onil, 3 p., q. 3. ari. 0, ad 3.°, ubi dicit quod, sic arguendo: Densest ingenitus; Filius est Deus; ergo Filius est ingenitus, committitur fallacia figura dictionis, et fallacia accidentis. Cui concordat Cathon in prupu-

silio dicens quod in argumento quod habetur per manibus est duplex fallacia, scilicet figura dictionis, pro (O quod in majore et minore non est idem modus prædicationis; nam in majore, cum dicitur: omnis Filius fuit genitus vel generabatur, est prædicatio formalis, cum omne verbum prædicetur formaliter, et non solum per identitatem; in minore vero, cum dicitur: essentia divina et Filius, est prædicatio per identitatem tantum; et ideo non valet discursus. Esi eliam fallacia accidentis; quia filiatio, in quantum prædicatur de essentia per identitatem, accidit quod generetur; et ideo non est medium sufficiens ad conclusionem generari et essentia divina.

Sed contra hanc responsionem arguit Gregorius, *primo* contra primam. Quia alius et alius modus prædicandi in utraque præmissa, nisi aliud interveniat, non committit fallaciam figurae dictionis. Quod patet; quin alias hæc esset fallacia figura dictionis: omne animal est sensibile; omnis homo est animal; ergo omnis homo est sensibilis; quia in majora est prædicatio secundi modi dicendi per se, et in minora est prædicatio primi modi; et generaliter, quandoque propria passio superioris prædicaretur de per se inferiori per ipsum superius tamquam per medium, esset fallacia figura dictionis. — *Item*, «piandocumque aliqua passio prædicaretur de subjecto aliquo per diffinitionem subjecti, esset fallacia figura dictionis; quia alius modus prædicandi est (piando passio prædicatur de diffinitione subjecti, ab illo quo diffinitio subjecti prædicatur de subjecto; et sic in nullis demonstrationibus esset fallacia, quod non est dicendum. — *Item*, hic. esset fallacia: omne animal est album; omnis homo est animal; ergo omnis homo est albus, cum prædicatio majoris sit per accidens, et prædicatio minoris per se. Et sic prima responsio non valet.

Contra secundani responsionem arguit sic. *Primo*. Quoniam secundum eam in nullis optimis syllogismis esset fallacia accidentis. Verbi gratia: in ultimo nunc assignato; nam animali, in quantum prædicatur de homine, accidit quod sit album, multo magis quam Patri accidat generare, in quantum de eo prædicatur essentia. — *Serundo*. Quia secundum istam responsionem accipitur accidens non pro eo quod realiter adest et alæst, nec pro eo quod accidentaliter prædicatur, sed generaliter pro omni extraneo a ratione subjecti, et sic generare est accidens Patri; et sequitur quod in nullis demonstrationibus est talis fallacia, sicut patet in impugnatione primæ solutionis.

Ad primum contra primam solutionem respondetur quod non quæcumque variatio modi prædicandi inferi fallaciam figurae dictionis. Sed tamen ille varius modus prædicandi, quo unum prædicatum mutatur in aliud, puta ad aliquid in aliquid, vel e converso, infert fallaciam figurae dictionis, eo potissimum quando prædicatum quod prædicatur de ter-

(i) *distinguente*. — *dittinckle* Pr.

(6) *distinguente* — *dittinckle* Pr.

(y) *te*. — *Otn*. Pr.

minis alicujus pnedicamenti, el in quantum hujusmodi, concluditur pnedicari ile terminis alterius pnedicamenti, propter hoc quod prodicantur de terminis primi pnedicamenti in quantum habent talem modum prodicendi vel econtra; sicut cum dicimus generari prodicatur de Filio, quia e>t relativum, et ideo infertur quod generari prodiretuꝛ dr essentia, quia Filius de essentia prodicatur vel econtra. Sic in pix>Kisitu. Dicoeigo quod prædicatio primi et secundi modi non est talis variatio quæ causet fallaciam figuro dictionis, sic quod repugnat ei prædicari do aliis quibus non convenit in secundo modo. Sir in proposito, aliqua pr.rdirata conveniunt relativis in quantum hujusmodi, scilicet quia sunt distincta in divinis, quibus repugnat pradicari de non distinctis, ac pci hoc de non relativis, largo rapiendo relativum pre supposito in divinis.

Ad secundum, de passione, dico quod illa variatio modi pnedicandi non variat veritatem propositionis, sicut in proposito, ubi actus notionales pradicantur de relativis solum, nun autem de aliis, nisi implicite vel explicite dicant relationem el supinant pro ea ; cujusmodi sunt, persona, Pater, Deus. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 2, ad 2am: « Relativum in divinis dicitur multipliciter. Propriissime enim relativum est quod secundum nomen suum ad aliud refertur, ut Pater. Aliud est relativum quod consequitur vel causai relationem, sicut generatio et generare. Aliud est quod implicite claudit in se relationem; sicut Trinitas, personas distinctas relatione; et hoc nomen, persona, includit relationem distinguentem. Aliud potest dici relativum in quantum pro relativo jionitur, sicut Deus et quædam numina abstracta; cujus ratio est dicta, λ — Hæc ille.

Ad tertium dico quod prædicatio per se el per accidens non causal fallaciam figura? dictionis, sed forte fallaciam accidentis. Quandocumque enim aliqua duo de se invicem accidentaliter prodicantur, si aliquod prodicalurn conveniat uni illorum in quantum distinguitur ab alio, et illud pratiicatiim concludatur inesse alteri, committitur fallacia accidentis. Sicut, in proposito, essentia et Filius accidentiiter quodammodo de se invicem prodicantur. Si ergo generari, quod convenit Filio in quantum esi suppositum distinctum, concludatur pnedicari de essentia, quia prodicatur de Filio, committitur dicta fallacia; non enim ojortel ea quæ conveniunt Filio secundum modum quo differt ab essentia, pnedicari de essentia, licet Filius et essentia de se invicem prodicentur; el «le hoc amplius dictum esi disl. 2.

Per hoc palet ad argumenta contra secundam responsionem.

Adl secundum palet per idem ; quia committitur fallacia accidentis.

Ad tertium dicendum quod ista consequentia non valet : essentia est Filius generatus ; ergo essentia est

generata; sicut nec ista : essentia est res generans; ergo essentia est generans. Cujus causa esi, secundum sanctum Thomarn, 1. *Sentent* , diet. 5, q. I, art. 1, ad 4 α, quia forma adjectivi non circa idem ponitur in antecedente el consequente; sed in antecedente, ponitur circa personam; in consequente vero, circa essentiam. Et ari probationem consequentia» dicitur quod Philosophus ad efficaciam illius consequentia? non solum punit illam conditionem, quæ dicta est in arguendo, sed etiam quamdam aliam, scilicet si secundum se prodicetur et non secundum accidens, simpliciter et non tantum cum addito aliquo vel determinatione quodlibet illorum prodicetur de tali subjecto. Nunc autem non sic est in proposito; quia ly generatum non prædicalur secundum se si particulariter et adjective tantum sumatur, sicut oportet si secunda consequentia valere debet, scilicet : essentia est generata; ergo generabatur. Ad aliam probationem dicta? consequentia? conceditur prima consequentia, et negatur secunda. Ad probationem dico quod illa secunda tunc tantum habet veritatem universaliter, quando illud mīpenus prodicatur universaliter de illo inferiori et de omni de quo inferius illud prodicatur, ita quod non solum prodicatur de illo inferiori distributo pro omnibus suis perse sed etiam pro omnibus de quibus ipsum dicitur, sic quod talis propositio possit esse major in syllogismo perfecte regulato per dici de omni. Nunc autem in proposito, ly generatum non est taliter superius ad hoc generatum. Nam hæc est falsa : omne quod est hoc generatum est generatum. Ideo dicta consequentia non valet. Patet eigo quod consequentia, breviter, a prodicato conjuncto ad pries ejus non valet, nisi quælibet pars pnedicati prodicetur de omni illo de quo prodicatur conjunctum. Similiter consequentia ab inferiori ad superius non valet, nisi superius prodicetur de quocumque de quo prodicatur inferius. Nullum autem pnedictionun est in proposito verum.

Adl quartium dicitur quod sanctus Thomas respondet in simili proposito, primo Srnfen/., ubi supra («list. 5, q. 1, art. 1), ad 3^{ca}, ubi sic arguit : < Si essentia est Pater, ergo essentia est Pater Filii ; sed relativa dicuntur ad convertentiam ; ergo Filius erit Filius essentiæ, el sic essentia generat. » Eece argumentum. Et respondet : < Dicendum, inquit, quod, cum dicitur ; essentia est Pater, est duplex locutio, ex eo quod ly Pater potest teneri quasi adjectivo, ut ponat formam suam circa essentiam, et sic est falsa, quia proprietates non determinant essentiam ; vel potest sumi substantive, et tunc Pater supponit in prædicato pro persona Patris, et sic est vera. Nec oportet quod fiat hoc modo conversio : ergo Filius est Filius essentiæ, sed Filius est Filius Patris qui est essentia. » — Hæc ille. — Ita in proposito, dico quod, concessa ista : essentia est Filius Patris, non sequitur : ergo Pater est Pater essentiæ, sed sequitur quod est Pater Filii qui eat essentia; nec sequi-

tur : essentia est Filius *Patris*; ergo esi generata, nisi ly Filius Staret adjective, el ad hunc sensum negatur quod essentia sit Filius Patris; essentia non opponitur relative Patri, hoc enim significat nomen Filii tentum adjective. Pro intellectu hujus et pro redeatis solutionis, notandum quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist, 5, in expositione liltero, sic ait : < Differentia est inter nomina substantiva, et adjectiva. Substantiva enim significant non tantum formam, Mid suppositum forma. Unde possunt prodicari ratione utriusque. El quando prodicantur ratione ^uppreili, dicitur prædicatio per identitatem; quando vero ratione fornæ, dicitur per denominationem seu per informationem. El hæc est magis propria prædicatio, quia termini in prodicato tenentur formali ler. Adjectiva autem significant tantum formam; et ideo non possunt prædicari nisi per informationem. Unde hæc est falsa : essentia est generans; quamvis hæc sit vera : essentia est Pater. » — Hæc sanctus Thomas. Ex quibus patet quæ prædicatio sit identica, et quæ formalis.

Ad quintum dicitur quod illa conversio non valet ; quia, nascens, in antecedente stat substantive; aliter esset incongrua; el in consequente stat adjective; et non stat uniformiter. Sed debet converti sic ; nascens est essentia; ergo essentia est Filius nascens, vel aliquid nascens, aut hujusmodi, addendo in consequente alieluid quod prohibeat ne adjectivum ponat formam suam circa essentiam.

Ad sextum dicitur quod in divinis generatur aliqua res, el conceditur quod illa res quæ generatur est essentia; nec tamen sequitur : ergo essentia generatur. Nec sequitur : res quæ est essentia generatur, sumendo rem pro relativo; ergo essentia generatur; sicut non sequitur: res quæ est essentia distinguitur realiter a Filio, ergo essentia distinguitur realiter a Filio. Quia essentia semper stat pro re communi, et non pro persona. Hoc autem quod dico, res quæ est essentia, potest stare pro absoluto, el pro relativo. El ideo non quidquid prodicatur <le uno prodicatur de alio.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Durandi — Ad primum contra quartam conclusionem dico quod non aliud concludit nisi quod essentia est illud de quo est Filius; non tamen sequitur quod essentia se habeat in generatione Filii quasi materia vel subjectum, sed quod habet unam de conditionibus materiæ (a), non tamen totum quod est de ratione materiæ, scilicet potentialitatem, el actualitatem (6). Potest cliam dici quod illud de quo est aliquid, non oportet quod sit illius

materia, nec quasi materia, imrno potest esse illius forma specifica, sicut cum dicimus : angelus est de natum intellectuali, ut dictum fuit in probatione quartæ conclusionis; quod patet expressius : quia si anima producta esset ante corpus, el postea infunderetur corpori, ille homo qui sic produceretur non esset de anima sicut de materia, el constat quod anima profuisset productioni, el inexistere homini producto. Ergo vel falsum est, quod omne præexistens productioni et inexistens producto sit illud de quo est productum, ut sumitur in majore hujus argumenti, vel falsum est quod omne illud de quo est productum sil ejus materia vel quasi materia, licet conveniat cum materia in una conditione.

A<l secundum dicitur quod major est falsa, nisi quando talia constituentia sic se habent quod non quodlibet est lotum constitutum, sed pare ejus, vel principaliter importans partem ; sicut genus et differentia in rebus compositis. Modo in divinis essentia est ipsa persona divina, et relatio similiter. Non valet similiter major, nisi ubi talia constituentia non sunt suum esse. Tunc enim oportet unum esse potentiate respectu alterius. In divinis autem non differt quod est et esse; el ideo nihil potest habere ralionem potentia.

Ad tertium per idem. Dico enim primo quod essentia non recipit aliquid secundum rem in divinis, cum sit purus actus, licet præexistat, secundum modum inlelligendi, relationibus. Dico secundo quod non oportet quod recipiens aliud sit potentiate vel materiale, nisi acquirat aliquod esse per illud; cujusmodi non est in divinis; imrno relationes sunt per existentiam (a) divinæ essentia, et habent esse per eam, non autem econlra; et ideo, posito quod essentia reciperet relationes, non sequitur quod se haberet, respectu earum, ut potentiate subjectum.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici negatur major. Non enim oportet quod illud de quo aliquid producit vel est, sit subjectum generationis, aut productionis ejus; et de hoc datur exemplum ab aliquibus : si enim forma præexistere et sub illa crearetur materia, compositum resultans produceretur de illa forma, et tamen non esset subjectum generationis illius. Istud concordat illi quod dicit sanctus Thomas, prima parte, ut allegatum fuit in quarta conclusione, quod Michael potest dici esse de natura intellectuali, et consequenter fieri de illa. Non oportet ergo ly de, semper dicere circumstantiam materiæ vel subjecti. Ex quo patet ad illam confirmationem quæ ibi fieliat. — Ad replicam quæ ibi ponitur, dico quod sancti dicentes Filium esse natum de substantia Patris, designant consubstantialitatem principii productivi. Unde simul lyde importat consubstantialitatem et distinctionem inter illud

(3) *rnatur.* — *natune Pr.*
actuabditalni. — *actuahlatem Pr.*

I (a) *exntlentium.* — *mntiam Pr.*

de quo est et illud quod de eo est. Hinc est quod non dicimus domum esse de constructore, nec creaturam de Deo, quin non nisi consubstantialitas domus ad aedificatorem, nec Dei ad creaturam, nec contra. Similiter ubi nulla est distinctio non dicimus hoc de hoc proprie loquendo, unde non dicimus ferrum <->/- de ferro; sed licet dicimus cultellum ^{pmo} de ferro, quia inter cultellum et ferrum est distinctio sicut inter principium intrinsecum et principium. Sensus est ergo : Filius est natus de substantia Patris, id est, est natus a Patre qui est eadem substantia quod ipse(a) et ejus principium. Non dicimus autem quod Filius est de essentia, quia essentia non est principium ejus, nec ab ipso distincta; nec dicimus quod Filius est de substantia Spiritus Sancti aut quod Pater est de essentia Filii, quia licet inter eos sit consubstantialitas et personalis distinctio, non tamen Sanctus Spiritus est principium Filii, nec Filius principium Patris. Quamvis autem non absolute dicamus : Filius est <le essentia, dicimus tamen quod Filius est de essentia Patris, quoniam in eo quod dicitur Patris notatur distinctio et principiatio, in eo vero quod essentia, denotatur consubstantialitas; et deinde exponi [per hanc : Filius est a Patre cum quo est una essentia et substantia. Quod vero contra hoc inducitur ex argumentatione Augustini, non tollit quod dictum est. Nam Augustinus accipit ibi esse de nihilo, eo modo quo creatura dicitur esse de nihilo, scilicet quia non est ex aliquo praeesistente, nec tota ejus substantia est (6) aliquid praeesistens; et [¶] t^o oppositum accipit esse (γ) de aliqua substantia communiter, tam pro esse de aliqua substantia praeesistente non producta per talem productionem, quam pro esse vel fieri aliquam substantiam actualiter in alio exsistente improductam. Hoc autem modo, Filius non est de nihilo, sed de aliqua substantia; et non est de aliqua substantia quam Patris; ergo est de ejus essentia, id est substantia quas est Patris. Et sic procedit argumentatio, et concludit propositum ejus. Quamvis autem Maximinus concederet Filium esse ex Patre, non tamen concedebat ipsum esse unam substantiam cum Patre; quod Augustinus ex datis probat contra eum : quia ipse non est de nihilo, ut creatura, et per consequens oportet quod de aliqua, vel sit aliqua substantia praeesistens; et non apparet nisi substantia Patris; ergo est substantia Patris; ac per hoc est ex Patre qui est substantia quae est Filius, et contra. Et ista responsio est Gregorii de Arimino qui non multum deviata sancto Thoma. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 1 : a Hæc praepositio, de, proprio significat principium et consubstantialitatem. Hæc autem praepositio, ex, ordinem principii designat. Unde quidquid dicitur esse

de aliquo, nisi ex illo, sed non convertitur; sicut dicitur dist. 36. Unde hæc praepositio, ex, quandoque notat ordinem temporis, ut : ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut : artificata sunt ex artifice; quandoque principium materiale, ut : cultellus est ex ferro. Sed de, cum denotet consubstantialitatem, semper notat principium vel materiale vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filios generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem <ulxstantiæ. Et secundum istum modum, Filius de Patre dicitur, et de essentia Patris; tamen de Patre sicut generante, et de essentia sicut de generationis principio communicato. Unde et accedit ad similitudinem secundum materiam (a), si a materia removeatur totum quod est (0) imperfectio- nis, et remaneat hæc sola de conditionibus materiæ, quod est manens in re, et per eam res subsistit, et praecipue resartificata, quæ est in genere substantiae propter suam materiam, et non propter suam formam, ut dicitur Commentator, 2. libro *de Anima* (commento 4). » — Quia ergo, de, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit personam generantem, ideo non dicimus quod Filius sit de essentia, sed quod sit de essentia Patris; et ideo non oportet esse distinctionem Filii ab essentia.

Ad secundum dico quod si major intelligatur de terminis productionis, quæ sunt forma et ejus privatio, major est vera, sed minor est falsa; cum divina essentia nunquam fuerit sub privatione Filii; nec prolatio vadit ad hoc propositum. Si autem termini productionis intelligantur, principium productivum, et ipsum productum, major est falsa.

Ad tertium dicitur quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 1^{am} : < Potentia, quæ in Deo ponitur, nec proprie activa est, nec passiva, cum in ipso nec sit praedicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed est ibi potentia per modum potentiae activae significata. Nec tamen oportet quod Filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod ibi sit proprie actio vel passio. » — Ille?c ille. — Dico tamen quod in divinis est potentia qua aliquis, puta Pater, generat, et est ibi potentia qua alius, puta Filius, generatur; eadem tamen est potentia, quæ est in Patre, ut generet, et in Filio ut generetur, secundum quod ponit sanctus Thomas, primo *Scidnt.*, dist. 7, q. ultima, art. 1.

Ad quartum dicitur quod, licet Filius Dei non producatur de aliqua materia, non tamen producitur de nihilo. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2, ad 1^{am}, sic ait : < Quamvis Filius non sit de materia, tamen non sequitur quod non de aliquo quia est de substantia Patris; quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dicitur

() //i/M iptr. — flui iptr Pr.

() nrc tota ejus substantia sit — fieri facta cit Pr

(γ) accipit ruc, — accidit hoc quod dico Pr.

(a) secundum materiam. — primi modi Pr.

(fl) at. — Otn. Pr.

est ; quia Pater non ē de aliquo cl tamen non eel <: nihilo. · — Hæc ille. — Pro cuius intellectu, scion dum quod, secundum eum, ibidem, in principi responsione et ad 2·· : ¶ Differt dicere aliquid non esse ex aliquo, el aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur aliquid non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit Filio Dei. Cum autem dicituraliquides>e ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter, silicei ordinem temporis, el ordinem naturæ: ordinem temporis, eo quod prius fuit non ens et postea ens. pI hoc nulli ælerno convenit; ordinem naturæ. quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim, ex partesui, non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat, el quod est alicui ex seipso naturaliter pncedit illud quod esi ei ab altero; el ideo, supposito quod cœlum sil ab ælerno, adhuc tamen esi verum dicere quod fuerit ex nihilo, sicut prolat Avicenna. Neutro autem modo Filius habet ordinem ad nihil. Non enim babel ordinem lemjtoris, quia est ætemus; nec ordinem ðatura quia suum esse esi absolutum, non dependens ab alio; quamvis enim Filius totum esse suum habeat a Patre, tamen esse suum non est dependens, (sicul esse creatnræ quæ in nihilum caderel nisi esse suum sustineretur ab aliquo), quia accipit a Patre idem numero esse quod habet Paler; el ideo Filius non InIk'I es>e dependens, neque ex nihilo, quod necessario sequeretur si aliud esse in numero reciperet a Patro. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod, licel Filius non fiat de aliquo, quod se habeat ul materia, non tamen creatur : tum quia non producit ex nihilo; Ium quia non producit de substantia Patris; illud autem proprie creatur, quod producit de nullo, altero vel utroque modorum praedictorum, quod scilicet prius fuit secundum tempus non ens quam ens; vel prius ordine naturæ: quia scilicet ex se non hal»el esse, immo suum esse dependet ad aliud. et ideo prius, natura est non ens quam ens.

Λ<l quantum dicitur quod, sive ignis generet alium ignem de jmrte suæ substantiæ, sive de tota substantia, dummodo nulla alia entitas esset in igne generato realiter distincta ab illa substantia quæ datur ei a generante, sicut in Filio non est alia entibus ab essentia, illa substantia non esset materia ignis, sed esset ipse ignis. Sic in proposito.

Ad sextum dico quod non sic esset in illo casu de igne generante ignem de materia propria, el de Patre generante Fdium de sua substantia. Nam tunc illud quod generans daret generato, non esset ipsum generatum, sed pars ejus actuabilis per formam. Set us est in proposito, ubi substantia Patris non est pars Filii, sed totus Filius.

Ad MqiUnim dicitur primo, quod nec filiatio nec passiva generatio e>t prior Filio, prioritatem originis, aut quacumque alia prioritatem, extra intellectum. Secundo dicitur quod, licel filiatio vel generatio pas-

si va, secundum modum nostrum intelligendi, pnecedant personam Filii, non tamen oportet quod in alio pio signo vel priori intelligatur filiatio vel passiva generatio esse subjective in essentia divina et non in Filio. Filiatio enim, non ut relatio, sed ut forma constitutiva personæ, et generatio passiva ut via se habens ad Filium, pneintelligunlur persons constituta', ul alias dicitur. Ut autem piteintelligunlur, non oportet eas intelligi ut inliærentes. Sed si intelligentui ul exsistentes in essentia, non intelliguntur in ea essi? ul in subjecto. Sicul enim dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.* dist. 33, q. 1, art. 3, ad 4MW : u Comparatio terrenorum ad divina, secundum Hilarium (1. *de Trinit.* post med.), nulla est. Unde nullus illorum modorum quos Philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur, pncipue modus quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitate rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt in essentia, ratione cuius unum in allero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in præexislente secundum intellectum, d — Hæc ille.

Ad octavum negatur major, ut dictum est in resjionsione primi. Si enim anima praeexsistens cum corpore noviter creato constitueret hominem, illa anima M'r se ingrederetur constitutionem hominis, nec caperet esse >er generationem illius, el tamen non esset subjectum talis productionis.

Ad nonum negatur consecpientia. Nec valet probatio. Non enim ilia est differentia inter generationem et creationem; sed plures aliæ, praesertim illa quæ dicta est in solutione quarti. Verumtamen falsum supponitur quod creatio non habeat subjectum; hoc enim falsum est; cum creatio sil accidens, ut alias patebit. Angelus etiam creatur, et non de subjecto Iit. Non ergo potest veriOcari quod creatio sit productio sine subjecto sui, vel sine subjecto <piod sil pars perfecti.

Ad argumentum principale dicitur quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam. Secundum enim sanctum Thomam, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 1, ad 3@m : < In divina generatione, sicut et in (pialibel alia, est tria considerare, scilicet generantem, generalurn, et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparisonem generantis ad genitum, sicut est generare; vel generantis ad essentiam, meut est dare; vel geniti ad essentiam, sicut est accipeue ; vel geniti ad generantem, sicut est nasci. Sciendum igitur quod cum verbum notionale significet actum personæ, ul distincta est, oportet quod semper egrediatur a jjiersona distincta; el ideo nullum tale verbum exit ab essentia ul dicatur essentia generare vel dare notionaliter, vel accipere, vel nasci. Verba autem quæ comparisonem designant

generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam; quia ex illa parte non sunt distinctive (a); et huiusmodi verba sunt accipere, dare. Sed verba quæ designant comparisonem geniti ad generantem, vel econtra, sunt distinctive ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia, quia nec essentia generat Filium, nec Pater generat essentiam; quod patet ex significatione verborum: quia generans, in quantum generans, distinguitur a generato, et econverso. Sed dans distinguitur ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat. Similiter accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non necessario ab eo quod accipit: aliquis enim seipsum accipere potest sicut senus manumissus. » — Hæc ille.

Et ista de quæstione præsenli (licta sufficiant.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER GENUERIT FILIUM NATURA

¶ InCA sextam distinctionem quæritur

Utrum Pater genuerit Filium natum.

Sj El arguitur quod non. Natum enim et

ix essentia idem sunt, 5. *Metaphysics* (c.5). Sed Pater non genuit Filium essentia; nec ista conceditur. Igitur nec debet concedi quod genuerit Filium natum.

In oppositum arguitur. Verbum in divinis est vere Filius. Sed de ratione Filii est quod producat modo nature, et per naturalem generationem. Igitur Filius producit natum.

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum ponitur ista

Prima conclusio: quod essentia divina est principium quo omnium actuum divinorum.

Probatur sic. Quicumque artus convenit divinæ personæ, aut convenit ei ratione suæ essentiæ, aut ratione suæ proprietatis. Si ratione essentiæ, tamquam illius cujus virtute agit tali actu, habetur pro-

(e) *distinctiva*, — *distincta* Pr.

positum. Si ratione proprietatis, aut hoc est in quantum illa proprietas est quid absolutum, aut quid relativum. Non secundum, quia relatio, ut relatio, non est principium agendi, nec ratio alicui agendi, nec terminus. Si ut est quid absolutum, cum omne tale sit divina essentia vel fundetur in ea, sequitur propositum, scilicet quod omnis actus conveniens divino supposito convenit ei ratione essentiæ tamquam principii quo suppositum agit.

Ista conclusio est sancti Thornæ, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1; et dist. 6, q. 1, art. 3.

Secunda conclusio est quod essentia sub ratione essentiæ, non est principium nullius actus secundi qui est operatio, sed solum respectu primi actus qui est esse.

Probatur. Illud quod non convenit omni tali, non convenit ei in eo quod tale. Sed essentiæ non convenit aliquis actus, generaliter, scilicet omni essentiæ, nisi esse. Igitur nullius actus ipsa tot principium, in eo quod essentia, nisi ipsius esse solum.

Ista conclusio est ejusdem, ibidem, scilicet dist. 6, q. 1, art. 3; et dist. 7, q. 1, art. 1, ad 2^e. Ibi enim dicit quod < essentia se ipsa dat esse habenti, et iste actus (<) est quasi actus primus, nec ille actus egreditur ab essentia mediante potentia. Egreditur tamen alius actus ab essentia, qui est actus non solum essentiæ, sed habentis essentiam; est enim essentiæ sicut principii, et est habentis essentiam sicut agentis; et ille est actus secundus qui dicitur operatio. Et inter essentiam et illum actum cadit potentia media, differens ab utroque, in creatis resiliens, sed in Deo tantum ratione >. — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod essentia divina est principium netus generationis, sub ratione qua essentia est natura.

Probatur sic. Nam < cum in essentia sint diversa attributa, quæ realiter sunt unum, licet distinguantur ratione, tamen actus refertur ad essentiam secundum illud attributum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est a divina essentia in quantum ipsa est intellectus, et res volitæ, quæ possunt esse et non esse, producuntur ab essentia in quantum ipsa est voluntas. Sed de ratione generationis est quod producat generatum in similitudinem generantis; et huiusmodi productionis principium pertinet ad naturam, quæ est vis ex similibus similia procreans. Essentia igitur, sub ratione naturæ, est principium actus generandi. Et ideo dicitur quod Pater natum genuit Filium ». — Ista est conclusio sancti Thornæ, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 3.

Hem, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 3, arguit quod, nec generationis Filii, nec processione Spiritus

(3) *ut actus*. — ille Pr.

Sancti, voluntas est principium, sed natura. Quod enim voluntas, in quantum huiusmodi, non sit principium talium actuum, arguit sic : « Voluntas, in quantum voluntas est, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim agere et non agere, sic vel sic *facere, velle* vel non velle. Et si, respectu alicujus, voluntas sit determinata, hoc non est in quantum voluntas, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest nolle beatitudinem, nec velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel (ale, el esse tunc vel nunc. Omne autem quod sic se habet, creatum est ; nam in eo quod est increatum non est potestas ad esse vel non esse, sed per se est necesse esse, ut probat Avicenna. Si igitur ponatur Filius voluntate generatus, sequitur necessario ipsum esse creaturam. » — Et eo modo potest argui de Spiritu Sancto.

Sed quod dictorum actuum natura sit principium, arguitur sic, ab eodem, ibidem : « Natura, inquit, ad unum determinata est. Et secundum hoc, ex hoc quod Filius est a Patre generatus natura, oportet quod ipse non possit esse non generatus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis vel inæqualis, cum illud quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem ejus a quo procedit; et hoc est quod dicit Hilarius, in libro *tie Synodis* (super can. 24. Sirmiensi.). *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed Filio naturam dedit perfecta nativitas*. Et ideo talia sunt cuncta creata, qualia Deus esse voluit; Filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas, licet respectu aliquorum ad utrumque se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter, intellectus, respectu principiorum, naturalem quemdam motum (x) habet. Principium autem divinæ cognitionis est ipse Deus, qui etiam est finis siue voluntatis. Unde, illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum, naturaliter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis seipsum. Et propter hoc, cum Filius procedat per actum divini intellectus, in quantum Pater cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus per actum voluntatis, in quantum Pater diligit Filium, sequitur quod tam Filius quam Spiritus Sanctus naturaliter procedant; et ex hoc, ulterius, quod sint consubstantiales, et coæterni, et coæterni Patri et sibi invicem » — Hæc ille in forma.

Eandem conclusionem cum probationibus tenet
l p . q . ¶ . ari 2

Ex qua conclusione cum probationibus sequitur quod Spiritus Sanctus non plus producitur voluntate, in quantum voluntas est, quam Filius; secundo,

quod Filius producitur intellectu, ut natura est; tertio, quod Spiritus Sanctus producitur voluntate, hoc est per actum voluntatis, ut naturalis (a) est; natura quidem ad unum determinata est (6). Unde, inde *Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 4um, dicitur quod « sicut Filius naturaliter procedit a Patre, ut verbum, ita Spiritus Sanctus naturaliter procedit ab eo, ut amor ». Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 6, q. 1, art. 2, voluntas divina non se habet ad Spiritum Sanctum, sicut principium ad principiatum, sed sicut principium ad id quod est sibi ratio principiandi; et similiter se habet intellectus ad Verbum : « Voluntas, inquit, potest comparari ad aliquid dupliciter : aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur voluntas ad aliquid, vel objectum, tunc omne volitum a Deo potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici : Pater est Deus sua voluntate; vult enim se esse Deum ; et similiter potest concedi, quod Pater genuerit Filium voluntate. Si autem voluntas comparetur ad aliquid, vel principium, hoc potest esse dupliciter : quia, aut illud, ad quod comparatur, dicit rationem principiandi, aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem Spiritus Sancti qui procedit ut amor, in quo amore voluntas principiatam producit, scilicet creaturas; et secundum hunc modum etiam intellectus se habet in Deo ad generationem Filii qui procedit ut ars et verbum. Si secundo modo, tunc principiatum procedit a voluntate secundum conditionem voluntatis. Voluntas autem, quantum est in se, est libera; unde principiatam voluntatis sunt tantum ea quæ possunt esse vel non esse. Et hoc modo, constat quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem Filii. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur velle quod essentia divina est principium generationis, et spirationis, et creationis, et omnium divinorum actuum; sed non sub nuda ratione essentiæ. Quinimmo essentia divina, ut induit rationem intellectus aut memorise, est principium generationis Verbi, vel Verbum, licet Filii, ut est Filius, principium generationis sit essentia vel induit rationem naturalem. Ulterius, essentia, vel induit rationem voluntatis naturalis, est principium spirandi Spiritus Sancti; sed, ut induit rationem voluntatis libero indifferenter ad opposita, sic est principium creaturarum. Et ex hoc solvuntur nullæ contradictiones, quæ videntur in dictis sancti Thomæ.

Quarta conclusio est quod licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter a Patre, non tamen procedit ab eo per modum nature, sed per modum voluntatis.

Prima pars conclusionis probata est in procedenti

() naturali». — txduntaj Pr.
() eit. — Om. Pr.

(s) motum. — modum Pr.

conclusionem. Secundo secundum probat sic sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2 : « Convenienter, inquit, dixerunt qui posuerunt unam istarum processionum esse per modum nature et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad hoc quod processio, quæ est secundum naturam vel intellectum, non pneexigit aliam processionem, processio autem qua est per modum voluntatis aliam processionem pneexigit. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere, nisi prointelligatur processisse ab intellectu verbum conceptum; Insuper enim intellectum est objectum voluntatis, » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad 11^{ww} : « Processio quæ est per modum voluntatis, distinguitur tripliciter ab ea quæ est per modum nature » Primum, quia sicut processio quæ est per modum nature non pneexigit aliam processionem, ita nec processio quæ est per modum intellectus («); processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate pneexigit aliam processionem, quæ est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus, tam intra quam extra. Intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellecta?, et intellectus intelligentis seipsum. Extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificialium. Voluntas autem non producit suam similitudinem intus, nec extra. Intus quidem non; quia amor, qui est intra nea processio voluntatis, non est aliqua similitudo voluntatis vel volili, sed quædam impressio relictæ ex voluntate (6) in volito, aut quædam unio unius ad alterum. Extra autem non; quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam priusquam solitam, secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, et secundario voluntatis. Tertio, quia processio natura (γ) est tantum ab uno, sicut ab agente, si sit perfectum agens; nec obstat quod in animalibus idem generatur a duobus, scilicet ex patre et matre, nam solus pater est agens in generatione, mater vero est patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo. Sed amicitia, quæ est amor mutuus, procedit a duobus ad invicem se amantibus, » — Hæc ille.

Sed dicitur forte quomodo stant simul ista duo, quod Spiritus Sanctus naturaliter producat, non tamen per modum nature. Respondet sanctus Thomas, ibidem, ad 4^o, dicens : « Spiritus Sanctus naturaliter procedit a Patre, ut amor, nec tamen Spiritus Sanctus procedit per modum nature. Hoc enim dicitur in divinis procedere per modum nature quod procedit sicut ea quæ in creaturis a natura producuntur et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum nature. Dicitur autem produci naturaliter, propter naturalem habi-

tudinem quam habet ad suum principium; per modum vero nature produci dicitur quod producit ab aliquo principio sic producente (a) sicut natura producit. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter, cum hoc tamen libere procedit a Patre.

Unde sanctus Thomas dicit, ibidem, ad 5^o : « Naturalis, inquit, necessitas, secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut docet Augustinus, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10). Libertas enim voluntatis coactioni vel violentiæ opponitur. Non autem est violentia vel coactio in hoc quod aliquid movetur secundum ordinem suæ nature, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur, sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sicut etiam et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum, et necessarium est quod tantum amet se, quantum bonus est, sicut tantum intelligit se, quantum est. Libere igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate, nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre, sed necessarium fuit illum Patri esse æqualem, sicut et Filium qui est Verbum Patris. » — Hæc ille.

Sexta conclusio : quod, licet respectu generationi Filius Deus habuerit voluntatem concomitantem, non tamen accedentem, nec antecedentem durat longe vel intellectu.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 3, ad 2^o. Dicit enim sic : « Respectu nullius rei est Deo voluntas accedens; quia quicquid aliquando vult, ab æterno voluit; concomitans vero est respectu omnium bonorum quæ sunt tam in illo quam in creaturis: vult enim se esse, et creaturam esse; sed procedens vel antecedens, tempore quidem, non est nisi respectu creaturarum quæ ab æterno non sunt, procedens vero intellectu et respectu actuum æternorum (per quos significantur ad creaturas terminari, sicut dispositio, prædestinatio) et huiusmodi. Generatio vero Filii nec est cruenta, nec ad creaturas terminari significatur. Unde respectus ejus non est voluntas præcedens, nec tempore, nec intellectu, sed solum voluntas concomitans, » — Hæc ille.

Et in hoc terminatus primus articulus sit.

() hic producente. — Om. Pr.

() prædestinatio. — prædestinatio Pr.

(a) ita nec produci quæ est per modum intellectui. — Om. Pr.

(6) ex voluntate, — Om. Pr.

(γ) naturaliter. — nec Pr.

ARTICULUS IL
MOVENTUR DU BI A

A. — OBJECTIONES

§ I. — Contra tres primas conclusiones

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones.

Argumenta Gregorii. — Et primo contra primas tres arguit Gregorius (I. *Sentent.*, dist. 7, q. unica, art. 2, concl. 2), quod divina essentia nullo modo debet poni principium quo generandi aul spirandi; cujus oppositum conclusiones illæ videntur sonare. Arguit igitur

Primo sic. Omne principium generandi est realiter distinctum a generatione, vel a genito. Sed essentia divina non est realiter distincta a generatione divina, nec a genito Deo. Igitur non est principium generandi genitum Deum. Minor (a) patet. Sed major (6) probatur: quia omne principium distinguitur ab eo cujus est principium; omne etiam principium generandi est principium generationis vel geniti. — Dicitur forte quod principium quod utique distinguitur a principiatio, non autem principium quo; — contra: Si hoc esset verum, non magis principium quo esset principium principali quam econtra. Verbi gratia, in proposito, non magis essentia divina esset (γ) principium quo generationis vel geniti quam econtra genitum vel generatio esset principium ejus; similiter essentia ito esset principium essentiæ sicut geniti, ex quo tole principium a principiatio non distinguitur sed est ipsum. Hoc autem nullus diceret, nisi abuteretur vocabulis. — Confirmatur. Quia principium, in quantum principium, est principium alterius et non sui; ut patet, primo *Physicorum* (t. c. 8). Ideo dicitur, ibidem, quod si lanium unum est, principium non est. Vel ergo principium quo non est principium, vel est distinctum ab eo cujus est principium.

Secundo. Nam si natura divina vel essentia esset principium generationis vel Filii, essentia diceretur relative principium ad illum vel illam. Consequens est falsum. Tenet consequentia: quia principium, in quantum principium, est ad aliud. Sed falsitas consequentis patet: quia nullum nomen notionale praedicatur de essentia, ul ponit Magister, dist. 27. Et probatur auctoritate Damasceni, lib. 3, c. 6. Unde (alia nomina solum de hypostasibus pnedicantur, ut patet ibidem. Constat autem principium esse nomen notionis, secundum omnes, et infra habetur, dist. 29.

- Ad hanr rationem dicitur quod, ubi principium non

distinguitur a producto, inter illa non est realis relatio; ubi vero distinguitur, relatio est realis. Licet autem in creaturis semper principium quo sil realiter distinctum a producto, et per consequens realiter referantur ad invicem, in divinis tamen non est realis distinctio inter illa; unde nec realis relatio, sed tantum rationis. — Hæc autem responsio nulla est. Primo, quia dicit ineompossibilia sibi, scilicet aliquid esse principium alicujus, et non distingui ab illo (x); sicut supra manifeste patet, ex intentione Philosophi, primo *Physicorum* (l. c. 8), et Commentatoris, ibidem, commento 8, dicentis quod principium exigit pluralitatem, et per consequens distinctionem inter se et principialum. Secundo, quia si non exigitur realis distinctio, quid prohiberet relationem, ut relatio est, esse principium quo generationis ut actio vel productio, et tamen esse indistinctam realiter ab ea; et tamen hoc tu negas. Quod etiam dicit non relationem nisi rationis, nihil est. Nam quod extra animam est principium, et non secundum rationem tantum, realiter et non secundum rationem est ad aliquid. Si ergo essentia non realiter refertur, nec realiter erit principium.

Tertio principaliter (ubi supra, conci. I). Quia Pater seipso primo producit; ergo non est aliquod principium quo distinctum a principio quod producit. Tenet consequentia: si enim sil aliud principium quo producens producit, et aliud ipsum principium producens, jam non seipso primo producit, sed alio principio. Antecedens probatur. Si enim non produceret seipso primo, cum per se producat, produceret primo per aliquid sui. Aut ergo per aliquid quod est sui extrinsece; et hoc <lici non potest, cum nihil tale locum habeat in Deo; aul per aliquid quod est sui intrinsece; et nec hoc: quia omne quod producit primo per aliquid intrinsecum sibi, et non seipso, includit in se aliquam entitatem ultra id per quod dicitur primo producere, ac per hoc ad minus duas entitates includit; hoc autem est impossibile de principio quod generat Deum.

Quarto. Si Pater aliquo alio a se generaret tamquam principio quo, puto ipsa essentia vel natura, tunc illud esset aliquo modo causa Patris. Hoc autem est expresse contra sanctos. Consequentia probatur: quia omne quod agit per aliquid, aliquo modo habet esse, vel tale esse, per illud; unde nisi ignis esset calidus per calorem, seu informaretur per calorem, non plus calefaceret per calorem (G) quam infrigidaret per frigiditatem aquæ. Unde, in quibuscumque talia principia quo et quod distinguuntur, principium quo est forma constituens vel perficiens ipsum principium quod.

Quinto principaliter. Si aliqua forma simplex, substantialis vel accidentalis, per se separata divina virtute aul naturaliter existens, ageret, ipsa seipsa

(a) muWr — major Pr

(<) mayor. — minor Pr

(γ) nut. — nt Pr

(a) ab illo. — ab alio Pr.

(S) per calorem. — Om Pr.

primo ageret (a), el non aliquo alio principio quo. Ergo sic est in primo producente quod est Deus. Antecedens notum est. Sed consequentia probatur : quia pncipua causa veritatis antecedentis est simplicitas. Quod palet : quia, posito quod agens sit quid compositum, slatiin assignatur principium quo aliud a principio quod ; posito autem quod sit simplex, non est talis distinctio principii. Summa vero simplicitas est in primo producente. Ergo in eo non erit talis distinctio principiorum. — Et si dicatur quod, non obstante summa simplicitate jtersonse, adhuc essentia et similiter proprietas aliquo modo distinguuntur a persona, saltem secundum rationem, et per consequens persona jiotest esse principium quod, et essentia vel proprietas principium (C) quo ; — istud non valet. Quia distinctio rationis vel conceptus nihil valet ad propositum. Nec enim conceptus aul ratio est principium quo nec quoti generandi Filium, sed res extra, in qua, cum nulla penitus sit distinctio, non potest ibi talis principiorum distinctio assignari. — Confirmatur: quia eadem ratione, in forma simplici creata posset assignari principium quo aliud a principio quod ; quod tamen nullus dicit.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (I. *Sentent.*, dist. 6, q. I, art. 1), probando quod emanare ab uno non plus pertineat ad modum natura? quam voluntatis; nec emanare a duobus plus pertineat ad modum voluntatis quam naturæ.

Primo. Quia molio visus oritur a duobus, silicei colore el luce. Sed nullus dicit quod motio visus sil voluntaria. Ergo a duobus emanare, non est emanare per modum voluntatis.

Secundo sic. Intellectio producitur in nobis a duobus, scilicet ab intellectu et a phantasmate. Ergo produci ab uno non constituit rationem naturalis productionis. — Confirmatur. Quia si ratio naturalis productionis consisteret in produci ab uno, nec filius in humanis produceretur modo naturæ, cum produceretur a duobus, scilicet paired matre. Et breviter, sunt multæ actiones naturales, in quibus communicant plura agentia, ut agens universale el agens particulare, et forma substantialis el qualitates aclave et passiva?. Nihil igitur est dictu, quod modus naturalis productionis consistat in produci ab uno.

Tertio, arguit, dist. 18 (q. 1, art. I), sic. Quia concursus duorum agentium ad idem producendum, quantumcumque sil uniformis, non dicitur voluntarius nisi uniformitas huiusmodi sil ex concordia et procedat n sponte propria ulriusquo; alioquin, si

casualiter vel ex necessitate eveniat talis concursus uniformis, nunquam voluntarius appellatur. Sed iste concursus est ex necessitate. Ergo talis concursus non dabit Spiritui Sancto quod procedat per modum voluntatis.

Quarto. Procedere a duobus principiis uniformiter non dicit modum procedentis voluntatis, nisi similitudinarie, quadam similitudine extrinseca, in qua non consistit ratio procedentis voluntatis. Seri secundum veritatem Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis. Ergo processus a duobus principiis uniformiter sc habentibus non dat Spiritui Sancto quod procedat per modum voluntatis.

Quinto. Si, ex tali similitudine, Spiritus Sanctus dicatur procedere per modum voluntatis, oportet quod in agentibus voluntariis el creatis modus similis reperialur. Sed nunquam in agentibus voluntariis creatis hoc repentur quod eadem actione el eadem potentia el eadem virtute ab uno (a) communicata alteri agant ad eundem effectum, sicut est in divinis. Ergo talis concursus, cui similis non repentur in creaturis quoad agentia voluntaria, non facit quod Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis.

Sexto. Pater producit Filium per modum nature, el Spiritum Sanctum per modum voluntatis; et si per impossibile poneretur quod non procederet a Filio, adhuc complete procederet a Patre. Sed hoc non esset, si concuisus duorum agentium daret tali productioni rationem voluntarii. Igitur illud poni ijon potest.

Septimo. Si, propter talem concursum duorum uniformiter producentium, Spiritus Sanctus diceretur produci per modum voluntatis vel liberalitalis, tunc non (6) diceretur magis produci per modum voluntatis, quam simia, vel pictura, vel pigmeus sit homo, propter aliquantulam exteriorem similitudinem el apparentiam absque exsistentia intrinseca? et propria? rationis. Sed omnes sancti clamant quod Spiritus Sanctus proprie donum est, et æque proprie sicut Filius est Verbum. Ergo non est lutum «licere quod, propter huiusmodi extrinsecas similitudines, Spiritus Sanctus diceretur procedere per modum voluntatis vel liberalitatis vel «loni. Unde, cum talis concursus producentium non det rationem procedentis voluntatis, nec liberalis donationis, sed tantum accidentalem similitudinem, nullo modo tenendum est quod sufficiat hoc ad hoc quod vere proprie Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis.

Octavo. Inlra(v)intellectualem naturam, productio odii, vel timoris, vel spei, et sic de aliis actibus voluntatis, est secundaria, el sequitur apprehensionem intellectivam, sicut el amoris productio. Ergo, si esse productionem secundariam intra intelle-

() ageret. — ageretur Pr.
() principium. — Om. Pr.

(a) uno. — una Pr.
(«) non. — Om. Pr.
<t) intra. — infra Pr.

LIBRI I. SENTENTIARUM

dualem naturam dat Spiritui Sancto quod procedat per modum amoris vel voluntatis, pariter sibi dabit quod procedat per modum odii et timoris. Hoc autem nullus dicit. Ergo hoc non sufficit.

II. Argumentum Scoti. — Contra eandem conclusionem arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 10, q. unica), probando quod Spiritus Sanctus non producat naturaliter a Patre et Filio. Voluntas divina est principium producendi Spiritum Sanctum. Sed voluntas divina non est principium naturaliter productivum. Igitur Spiritus Sanctus non producitur naturaliter. Major probatur sic. Quaecumque voluntas perfecta, habens objectum diligibile sibi praesentatum, est principium producendi amorem adaequatum sibi et objecto, id est amorem tantum quantum potest habere respectu talis objecti. Igitur voluntas divina, habens essentiam divinam summe sibi praesentatam et diligibilem, est principium producendi amorem adaequatum sibi et illi objecto. Cum autem tam ipsa quam essentia sit infinita, amor adaequatus ei necessario est infinitus. Et per consequens voluntas divina est principium producendi amorem infinitum. Et ultra, cum amor infinitus sit Deus et per se subsistens, est productivum necessario sit distinctum a producente, quia nihil producit se, sequitur quod ille amor sit persona subsistens distincta a producente. Talis autem persona est Spiritus Sanctus. Igitur voluntas divina est principium Spiritus Sancti; et sic patet major. Sed minor probatur. Quia voluntas est principium productivum libere; ergo non naturaliter. Tenet consequentia: quia oppositi modi operandi vel principiandi impossibile est quod competant eidem principio productivo; tales autem sunt modi principiandi, libere et naturaliter, qui primo distinguunt potentiam activam, ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 49). Antecedens probatur: quia voluntas est principium libere productivum creaturarum, igitur et Spiritus Sancti. Patet consequentia per idem principium: quia oppositi modi principiandi non possunt eidem productivo principio convenire.

§3. — Contra quintam conclusionem

Argumentum Gregorii. — Contra quintam conclusionem arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 2), probando quod Spiritus Sanctus non procedat libere. Arguit enim sic. Nullum principium activum dicitur liberum respectu alicujus, nisi illud, et suum oppositum, sit in ejus potestate; ac per hoc, aliud tantum producitur ab aliquo principio libere, quod producitur ab illo contingenter et non necessario. Sed Spiritus Sanctus non producitur contingenter à Patre et Filio; immo necessario. Ergo non procedit ab eis libere. Minor manifesta est ex fide. Major probatur. Quia distinctio principii productivi

naturalis a libero, in quantum hujusmodi, non attenditur secundum entitates eorum in se et absolute. ut tales entitates sunt, quoniam secundum entitatem aliquando unum principium naturale magis convenit cum uno principio libero, verbi gratia, principium quo naturaliter producitur Filius Dei cum principio a quo libere producuntur creatura, quam duo libera principia inter se, ut voluntas Dei et voluntas nostra, quarum utraque est principium liberum; sed in quantum sunt activa, et principium activum. Utrumque autem dicitur tale, connotando aliquo modo actum, ut patet in definitionibus experimentibus quid nominis horum terminorum, principium liberum et principium naturale. Ista ergo diversitas, vel sursum secundum diversitatem actuum quorum sunt principia, vel secundum diversum modum eliciendi vel principiandi suos actus. Non primo modo, nam duo principia activa, unum naturale, et aliud liberum, possunt similium actuum secundum speciem esse principia; sicut Deus libere potest producere calorem ejusdem speciei cum calore quem ignis producit naturaliter. Ergo haec diversitas sumitur secundum diversos modos principiandi, sive quia aliter et aliter principiant suos actus. Non autem apparet quid sit illa diversitas, nisi quia hoc necessario principiat, illud autem non necessario sed contingenter, seu quia hoc habet in sua potestate actum suum, illud vero non.

Confirmatur ista probatio majoris, *primo*: quia Aristoteles, 9. *Metaphysicae* (t. c. 10), dans differentiam inter potentias activas rationales et irracionales, ait: *Tales quidem potentias, scilicet irracionales, necesse est quando, ut possint, activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati. Illas vero, scilicet rationales, non necesse*, supple hoc facere, et illud pati. Sed constat per omnem concessionem, quod ibi Philosophus per potentias irracionales intelligit eas quas communiter vocamus activas naturales. Scimus enim doctores, illa divisio est eadem cum illa quam ponit Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 6), de causis agentibus secundum propositum et non secundum propositum, quas post vocat intellectum et naturam. Unde, per ista tria, non secundum propositum, a natura, et potentia irrationalis, Aristoteles ibidem intelligit illud principium quod communiter dicimus naturam. Ergo, secundum Philosophum, principium activum naturale dicitur illud quod necessario agit, dum est in dispositione in qua potest agere; et per consequens, liberum, ex opposito consideratum, est illud quod non necessario agit, sed potest agere et non agere. — Confirmatur *secundo*, per Augustinum, 3. *de Libero arbitrio*, cap. 3, ubi ponit sic: *Non est nobis liberum quod in potestate non habemus; liberum autem est quod in potestate habemus*. Ex quo patet quod, secundum ipsum, omne quod est nobis liberum est in potestate nostra. Illud autem dicitur

solum esse in potestate nostra, quod possumus facere et non facere; unde Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5), dicit : *In quibus est in nobis*, id est, in potestate nostra, *operari, et non operari*, supple, est in nobis; *et in quibus non*, id est, in quibus est in nobis non operari, *etiam operari est in nobis*. Ergo illud solum est in nobis liberum, quod, et ejus oppositum, possumus. — Confirmatur *tertio*, >er Damasce-num, (*de Fide OrZli.*), lib. 2, c. 26, dicentem : *Eorum*, inquit, *quæ fiunt, hæc quidem sunt in nobis; hæc autem non sunt in nobis. In nobis quidem sunt quæ nos sumus liberi arbitrando facere et non facere; hæc enim omnia quæ per nos voluntarie aguntur, non enim voluntarie dicerentur agi, actu non existente in nobis*. — Hæc ille. — Ex quibus patet quini ea tantum voluntarie agere dicimur, quæ sunt in nobis, et aequè facere et non facere possumus.

§ i. — CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Argumentum Scoti — Contra sextam arguit Scotus (I. *Sentent.*, dist. 6, quæst. unica), probando quod Pater prius voluit gignere Filium quam genuit eum, non solum prioritate secundum intellectum, immo prius origine. Quia Pater, in primo signo (a) originis, intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter; in alio tamen signo originis, gignit Filium, nec tamen vult illam gignitionem in volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua Pater formaliter vult, præsupponendo aliquo modo intellectionem qua Pater intelligit, non autem gignitionem Verbi. Quod enim Pater prior sit Filio in aliquo signo originis, probat ipse, et sui sequaces, dupliciter.

Primo sic. Omne produciens est prius suo producto; ergo Pater est prior Filio. Consequentia patet : quia Pater producit Filium. Antecedens probatur dupliciter. — Primo, per Augustinum, *de Immortalitate animæ*, cap. 8, dicentem : Nulla res se facit aut gignit; alioquin erat antequam erat; quod si falsum est, verum illud. Ista autem consequentia nulla esset, nisi verum sit quod omne faciens vel gignens sit antequam sit illud quod ab eo gignitur; et eadem ratione omne produciens etc. — Secundo, idem probatur per Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 16), ubi causas agentes et moventes dicit differre a formis in hoc quod ipsæ præcedunt res quarum sunt cause, formales autem non præcedunt sed sunt simul. Et Commentator, ibidem, commento 16 : u Causa, inquit, agens differt a formali : quia agens et movens præcedit illud quod agitur et movetur ab eo, formalis autem, et materialis, est cum generatione. > Et infra, exponens exemplum Philosophi, ait quod sanitas non præcedit hominem sanum, cum

(a) ubicumque, in hoc argumento, invenitur *signo* habet Pr. *signato*.

sanitas in sano est quasi forma; sanans autem necesse est ut præcedat sanitatem. Necesse est etiam, secundum Commentatorem, agens præcedere actum ab eo, et produciens productum.

Secundo sic. Omne produciens prius intelligitur suæ productioni; agere enim et producere præsupponunt esse. Igitur Pater præintelligitur generationi, et per consequens Filio, et ambo præintelliguntur spirationi. Ex quo sequitur quod Pater erit prior Filio, et Filius Spiritu Sancto. — Confirmatur. Quia habitudo natura ad suppositum prior est habitudo ejus ad actum secundum. Patet per idem : quia scilicet agere supponit esse, et habitudo natura ad suppositum pertinet ad esse. Igitur natura divina prius habet esse in supposito paterno quam sit principium productionis Filii, et per consequens Pater prius est quam generet, et per consequens est Filio prior.

Hoc autem probato, apparet quod, cum Pater nihil expectet a Filio, Pater in illo priori quo præcedit Filium, est persona perfecta, cum omnibus essentialibus non habentibus respectum ad extra, et cum principio, et fecunditate perfecta qua potest gignere Filium et spirare Spiritum Sanctum; et sic potest et vult generare Filium et spirare Spiritum Sanctum. Ex quo sequitur quod prius voluit generare Filium quam genuerit eum.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA TRES PRIMAS CONCLUSIONES

Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra tres conclusiones dicitur quod responsio ibidem data bona est. — Et ad primam improbationem illius negatur consequentia. Licet enim divina natura, quam dicimus principium quo generationis Filii, non distinguatur realiter a Filio aut a generatione Filii, non tamen sequitur quod illa non plus sit principium Filii quam sui; quia natura divina differt ratione tam a generatione quam a Filio, non autem a seipsa. Ipsa enim se habet ad Patrem ut forma ejus in quantum est Deus; non autem Filius, sed ut suppositum productum a Patre. Et ideo divina natura est quo Pater producit Filium, et est principium Filii, non autem est principium quo essentiae vel nature. — Ad confirmationem dicitur quod principium, in quantum hujusmodi, est principium alterius a producente; non autem oportet quod principium quo sit principium alterius a se realiter distincti, sed alterius secundum rationem. Sic autem est in proposito; quia Filius est alter et alius a Patre producente, non autem a principio quo, scilicet natura divina, nisi secundum rationem.

Ad secundum respondetur sicut ibidem respondebatur. — Et ad primam improbationem negatur assumptum, scilicet ista esse impassibilia : A

est principium B, et tamen non realiter distinguitur A « B, loquendo de principio quo. Et ad Commentatorem, et Philosophum, dico quod sufficit, ad salvandum intentum eorum, quod ubicumque est principium, ibi oportet esse realem distinctionem, non quidem inter principium quo et principiatum quod est de principio, sed inter principium quod et ipsum productum vel principiatum, quia principium quo nunquam est sine principio quod. — Ad secundam improbationem dico quod non ideo negamus paternitatem esse principium generationis activa., quia est idem realiter cum illa generatione, sed quia se habet ad Patrem ut forma individualis quæ nunquam est principium quo, sed potius natura communicata ipsi genito, ut alias dicitur. — Ad tertiam improbationem dicitur quod, licet natura sit principium quo generationis Filii extra animam et sine negotiatione intellectus, tamen non oportet quod habeat realem relationem ad illud cuius est principium quo; quia, ad hoc quod relatio inter aliqua sit realis, non sufficit quod quodlibet eorum sit res extra animam, sed oportet quod extrema sint realiter distincta; alias relatio qua Socrates dicitur idem sibi ipsi esset realis; quod philosophi negant. Sicut nec sequitur: Socrates est idem sibi realiter extra animam, igitur habet relationem ad seipsum extra animam; ita similiter nec valet consequentia: est principium extra animam, ergo est ad aliud extra animam, vel relativum extra animam aut intellectum; quia principium non dicit relationem realem actuaalem semper in eo quod dicitur principium respectu illius cuius est principium, sed solum principium quod est in ordine ad principiatum ejusdem ordinis, ut alias dicitur.

Etsi dicatur quod principium est relativum, nec potest concipi ad se nec absolute; — dicitur quod aliquid concipi relative contingit dupliciter. Primo modo, ut ly relative, determinet modum concipiendi. Secundo modo, ut ly relative, determinet objectum quod concipitur. Sunt ergo aliqua quæ nunquam possunt concipi nisi relative primo modo, quæ tamen possunt non concipi relative secundo modo; cuiusmodi est hoc quod dico, principium. Nam nunquam aliquid concipitur ut principium, nisi per actum intellectus comparantis illud ad aliquid; sed tamen non quodcumque aliquid concipitur ut principium, oportet concipere in eo relationem esse ad aliquid. Dico ergo quod non oportet omne principium quod est extra intellectum habere relationem extra intellectum esse ad aliquid. Tamen principium est quid relativum; quia non potest concipi nisi relative, hoc est nisi actu collativo duorum ad invicem. Et talia sunt multa relativa dicta de Deo ex tempore, ut Dominum, Creator, quæ dicuntur importare in Deo relationem rationis tantum, et tamen conveniunt Deo nullo intellectu considerante. Non enim dicuntur relativa secundum rationem, quod significant principaliter relationem consequentem opus intellectus,

sed quia habent esse absolutum, licet non possint concipi, ut talia, nisi relative modo praedicto. Relativa igitur secundum rationem, primo modo dicta, dicunt absolutum relative, et non aliquam relationem in re, nec in ratione, de principali significato, sed quoad modum significandi. Relativum enim secundum rationem dicitur aliquid dupliciter. Primo modo, quia principaliter dicit relationem quam intellectus adinvenit et attribuit rei ut intelligitur, sicut est hoc quod dico, genus, species, praedicabile, universale. Et talia relativa non conveniunt rebus nullo intellectu considerante, immo solum conveniunt rebus dum intelliguntur; animal enim non est genus nisi dum intelligitur. Alia sunt relativa secundum rationem, quæ non dicunt principaliter relationem quam intellectus attribuat rei, sed dicunt aliquid absolutum in re principaliter, et tamen significant illud ac si esset relativum; quia talia nomina immediate significant conceptum relativum quo concipitur res absoluta, propter hoc quod sicut intelligimus significamus. Talia autem absoluta in re intellectus concipit collative et in ordine ad aliud, ita quod relatio non est nisi in modo concipiendi, sicut hoc quod dico, Dominus, Creator, et huiusmodi, quia intellectus non intelligit Deum, ut Creatorem, nisi concipiendo ipsum ut terminat relationem creatura ad ipsum. Et ita est de hoc relativo, idem. Et talia relativa conveniunt rebus, nullo intellectu considerante.

Ad tertium principale negatur antecedens, scilicet quod Pater seipso primo producat, hoc est quolibet quod est ipse. Non enim producit relatione, nec productione, tanquam virtute productiva vel principio quo, sed aliquo quod est ipse, scilicet natura divina. Et ad improbationem dico quod Pater producit aliquo sui intrinseco sibi; nec sequitur quod includat aliam entitatem prater illam entitatem qua dicitur primo producere, aliam, inquam, secundum rem, licet aliam secundum rationem; sed est fallacia consequentis a pluribus causis veritatis ad unam. Ista enim propositio, Pater producit aliquo sibi intrinseco et non seipso primo, habet duplicem sensum. Primus est: quia Pater producit aliqua parte suæ entitatis, et non tota entitate sua. Alius est: quia Pater producit aliquo quod est ipse, et non quolibet quod est ipse. Primus sensus est falsus; secundus est verus. In primo sensu valet consequentia, sed non in secundo.

Ad quartum negatur prima consequentia ibi facta, loquendo de principio quo indistincto secundum rem a principio quod. — Ad probationem consequentia dicitur quod, licet Pater habeat esse tale vel tale, immo esse simpliciter, per divinam essentiam, ea enim est Deus sciens, omnipotens, volens, potens generare, ea, inquam, formaliter et non efficienter, non tamen sequitur quod divina essentia sit causa Patris, sed quod est forma ejus constitutiva in esse Dei et in esse simpliciter. Et hoc non negant sancti; quinimmo Augustinus concedit sæpe quod non eo Filius est Verbum

quo sapientia vel Deus, et quod deitate Deus est. Forma autem non semper distinguitur ab eo cuius est forma secundum rem, ut docet sanctus Thomas, 1. p., q. 39, art. 2, ad 5^o ; « Causa efficiens, inquit, et materialis in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ; nihil enim est sua materia, nec aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non aliud ostenditur esse essentia quam persona. p — Ibidem dicit etiam, ad : « Divina essentia significatur ut forma, respectu personæ; et ideo, convenienter dicitur essentia personæ, non tamen persona essentiæ, nisi aliud addatur ad designationem essentiæ, dicendo : Pater est persona divinæ essentiæ. η — Hæc ille. — Cui concordat Linconiensis, super illud 2. Poster., cap. 2 : Causa autem eadem rei aut alia : a Quod autem dictum est in hac ostensione quod causa autem eadem rei aut alia, sic est intelligendum. Causa eadem rei est ejus causa formalis; quia forma totum verum ^{gs} rei in se habet; et si sit forma quæ non egeat materia, ipsa est vere res ipsa, et forma quæ eget materia, si posset subsistere absque materia, esset verius res ipsa quam sit res materiata, sicut si figura statute posset esse sine materia, esset ipsa figura verius et nobilius statua quam sit statua materiata. Causa ergo formalis et diffinitio sumpta a causa formali hac ratione dicitur eadem rei. Finalis vero et efficiens extra rem sunt. Materialis vero, licet sit de integritate rei, non tamen est de puritate essentiæ, sed est assumpta propter necessitatem; quia ut forma sit, necesse est materiam talem esse; et hac ratione hæ tres causæ, et diffinitiones ab his sumptio, dicuntur alia a re. b

Ad quintum dicitur quod responsio ibi data est bona, hoc addito quod calor separatus seipso primo ageret; quia in eo non esset assignare plura differentia secundum rationem, quorum unum esset sibi ratio agendi, et non aliud; nec esset in eo quæcumque entitas, quæ non esset ei ratio agendi. Secus est in divina persona, in qua. licet non sint diversæ realitates, tamen in ea est entitas absoluta qua producit, et est in ea entitas relativa, quæ non potest esse ratio agendi.— Ad confirmationem patet quod non est simile. In nulla enim forma creata, quantumcumque simplici, est distinctio, sicut in persona divina, scilicet quod absolutum et relativum sint idem secundum rem.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem dicitur quod quidquid sit de antecedente, tamen argumentum non est ad propositum; quia color et lux concurrunt ad motionem

visus, vice unius perfectivi moventis visum. Sanctus Thomas autem non negat, quin nulla agentia vel moventia imperfecta naturalia possint ad unum motum concurrere, in ratione unius perfectivi moventis; ut patet in probatione conclusionis.

Ad tertium negatur antecedens. Intelligere enim non producit a phantasmate, sed ab intellectu possibili actuato per speciem a phantasmatibus abstractam. Unde, antequam intellectus possibilis intelligat, præcedit actio intellectus agentia in phantasmate, ut ostendit sanctus Thomas. 2. *Contra Gentiles*, cap. 16; et deinde phantasmata facta in actu per lumen intellectus agentis agunt in intellectum possibilem et recipitur species intelligibilis in eo, ut dicitur ibidem, et similiter *de Veritate*, q. 10, art. 6, ad 7^o. et 8; demum intellectus possibilis factus in actu per alias species producit intellectionem, ut dicitur 1. *Contra Gentiles*, cap. 53. — Ad confirmationem dico quod male capit sanctus Thomam. Non enim dicit quod ratio naturalis productionis consistat in hoc quod est procedere ab uno; sed dicit quod ille est modus operandi naturæ, et diffuse patet in probatione quartæ conclusionis, ubi ostenditur quomodo aliud est procedere naturaliter, aliud procedere per modum naturæ. Illud autem quod additur de productione hominis a patre et matre, solutum est per ipsum superius, quia, ut dicit, solus pater in tali generatione se habet ut agens, mater autem ut patiens.— Ad illud quod addit de agente generali et particulari, dico quod licet concurrant ad eandem actionem, non tamen eodem immediationis modo. Nam, sicut dicitur 3. *Contra Gentiles*, cap. 70; et 1. p., q. 36, art. 3, ad 1^o : « In quolibet agente, et in qualibet actione, est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit per calorem Virtus autem agentis inferioris est principium agendi, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec eam conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per propriam virtutem, sed per virtutem omnium superiorum ¶ agentium; agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris agentis, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut enim non est inconveniens quod una actio producat ex aliquo

(3) superiorum. — inferiorum Pr.

agente, el ejus virtute, ita non est inconueniens quod producat idem effectus ab inferiori agente, et a Deo (%), ab utroque immediate, licet alio et alio modo. > — Hæc ille.

Et intendit, ut videtur, quod licet illa duo agentia, scilicet superius el inferior, concurrant ad eimdom effectum, tamen ille est immediate a superiori agente, considerando virtutem qua ille effectus vel actio producit, non tamen immediate, considerando suppositum producus; est autem ab inferiori agente immediate et proxime, considerando suppositum producus, non autem virtutem productivam. Non ergo est ab illis duobus similitudo immediationis. Sed aliter est in illis quæ producuntur a voluntate. A duobus enim producentibus voluntarie potest idem æque immediate procedere et a quolibet perfecte. Inde .«anctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 5, ad 1a., sic ait : < Processio intellectus el natura habent quamdam similitudinem, per (pam distinguuntur a processione (6) per modum voluntatis. Polest enim aliquid procedere ab uno vel pluribus. Quod autem procedit modo natura, procedit ul ab uno, si illud sil perfectum, et similiter quod procedit per modum intellectus, non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. El ila Filio qui est tantum ab uno, scilicet a Patre, attribuitur uterque modus ; procedit enim per modum natura ut Filius, el per modum intellectus ut Verbum. Sed voluntas intendit in alium, et polest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntas procedat confurmiter, quæ est unio utriusque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit Spiritui Sancto, qui procedit ex duobus uniens eos in quantum sunt personæ distincte. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illud quod procedit per modum voluntatis potest esse æque immediate a duobus, non sic de illis qui procedunt per modum natura. — Ad illud quod ulterius additur de qualitatibus activis, dico quod ille non agunt sed sunl virtutes el instrumenta quibus supposita agunt. Nos autem solum negamus quod eadem actio in natura sil a duobus lanquam agentibus perfectis el eodem modo immediatis. Istud concedimus de actu voluntatis; amor enim procedit a duobus æque perfecte et immediate, pnesertim amicitia quæ importat reamationem ; similiter amor procedit a voluntate, et a notitia intellectus, et perfecto ab utroque et non in virtute unius agentis.

Ad tertium dicitur quod concursus duorum suppositorum ad actum spirandi, licet sil necessarius, est Limen voluntarius, el liberarius, ut supra dictum est; talis autem libertas sufficit a rationem voluntarii.

Ad quartum negatur major. Nam modus natura est quod est determinata ad unum, ul habetur 2. *de*

Anima, ita quod unus effectus est ab una causa, et una causa habet unicum principalem effectum re vel ratione. Quod enim habeat plures, hoc erit propter diversitatem suscipientium. Similiter, quod unus effectus a pluribus procedat, hoc est in quantum plura gerunt unius agentis viceni, et non in quantum plures.

Ad quintum dicitur quod non dicimus quod in agentibus voluntariis idem effectus numero, eadem actione ab unica potentia elicitus, conveniat pluribus, sed dicimus quod in eis reperitur aliquis effectus qui le sui ratione exigit pluralitatem suppositorum agentium uniformiter, scilicet amicitia ; nam amor unius solius non habet rationem amicitiae, nisi sil reamatio ex parte objecti amati ; ut alias dicitur.

Ad sextum dicitur quod si Spiritus Sanctus a solo Patre procederet, non haberet rationem amoris amicitiae ad Filium, nisi Filius alium Spiritum Sanctum spiraret; et ita uterque esset imperfectus.

Ad septimum negatur antecedens pro illa conditional!. Et cum probatur quod talis concursus etc., dico quod concursus ille non est de ratione voluntarii perfectissimi qui est amor amicitiae.

Ad octavum dicitur quod esse productionem secundariam intra naturam intellectualem, non dat Spiritui Sancto rationem amoris, sed rationem voluntarii; sed esse perfectissimam productionem secundariam, etaduobus uniform iteret concorditer producentibus, dat sibi rationem amoris amicitiae, et non odii ; quia odium non habet unire, nec est de ratione ejus uniformis concursus coodienlis, sicut de ratione amicitiae est habere reamanlem.

II. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum Scoti negatur minor, quidquid sit de majore. Ut enim dictum fuit in probatione quinte conclusionis cl tertiæ, voluntas aliquos actus producit naturaliter, el aliquos libero contingenter. Nec isti duo modi producendi, scilicet naturaliter el libere, repugnant eidem principio productivo respectu diversorum. Quod patet. Nam Deus Pater est principium liberum productivum creaturarum, et naturaliter productivum ad intra. El cum probat quod isti modi principiandi distinguunt potentias, secundo *Physicorum*, dico quod liberum polest dupliciter in proposito accipi, cum dicimus eum producere libere vel aliquod principium lilære productivum : primo modo, prout opponitur coactioni vel violentiæ duntaxat; el isto modo non accipitur in divisione potentiae, quia eidem potentiae |>ossunt convenire respectu unius el ejusdem, ul superius dicebatur; producere enim liliere isto modo non est aliud quam producere voluntarie et complacentor. Alio modo accipitur liberum prout Opponitur determinationi et necessitati ; et isto modo accipitur in pnedicta divisione potentiarum cum dicimus eliqua agentia esse naturaliter activa et alia libere. Illud enim dicitur agens naturale quod, posi-

(i) α Deo. — uteo Pr.

(C) proceisujne. — procedente Pr.

lis omnibus requisitis ad agendum, et nullo existente impedimento quin jpeuin possit agere, necessario agit, nec est in ejus intestate non agere. Agens vero illud dicitur liberum quod, eodem modo omnibus positis ita ul possit agere, non necessario agit, sed in potestate ejus est ul agat el non agat. Verumtamen, sanctus Thomas aliter describit ista agentia naturaliter et libere; sed in idem redit; el liberum isto modo distinguitur contra naturale» Talis autem distinctio potentiarum, scilicet naturaliter agentium et libero agentium, non est divisio per oppositas res, nul diversas, sed per oppositas rationes, ut dictum est; quia non conveniunt eidem jiolenliie respectu ejusdem productionis.

§ 3. — Ad argumentum contra quintam
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum contra quintam conclusionem dicitur negando majorem ad sensum conclusionis. Nam conclusio intelligitur, ut Spiritus Sanctus producat libere, primo modo distinctionis factæ respondendo ad terminum contra quartam conclusionem, non autem secundo modo. Rationes autem, per quas probatur illa major, liene probant quod Spiritus Sanctus non producat libere prout opponitur productioni necessariæ (x), sed hoc non negamus; sed non probant quin Spiritus Sanctus producat libere prout opponitur productioni coactæ vel violente non complicitis. Et ideo omnia illa solvuntur per distinctionem statim faciam.

§ 4. — Ad argumentum contra sextam
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum contra sextam conclusionem dicitur quod procedit ex falso fundamento, scilicet quod Pater sit aliquo modo, extra intellectum, ex natura rei, prior Filio. Unde sanctus Thomas hoc expresse negat, 1 p., q. 42, art. 3, ad 2^{am}, ubi sic ait: In rebus creatis, etiam cum illud quod est a principio est suo principio coevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideratur illud quod est principium; sed si considerantur illæ relationes causæ et causati, et principii et principiali, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est de diffinitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes persone in una natura. Unde, neque ex parte relationum, neque ex parte naturæ, una persona (nisi esse prior alia, neque secundum naturam, neque secundum intellectum. » — Hæc ille. — Ecce patet quod negat (6) inter personas prioritatem secun-

dum intellectum, et multo plus prioritatem ex natura rei negaret.

Tunc ad primam prolationem illius fundamenti negati, negatur antecedens, scilicet quod omne produciens sit prius producto, ubi produciens non est aliud a relatione quam habet ad productum, el (x) similiter productum non est quid absolutum distinctum a relatione ejus ad producentem; sicut est in divinis. Et cum primo probatur dictum antecedens auctoritate Augustini etc., — dicitur quod Augustinus non intendit quod omne produciens vel faciens sit ante suum productum tempore vel duratione, nec quod sit prius eo aliqua prioritatem, nisi solummodo de producente aliud de non esse ad esse; tale enim est prius natura et causalitate suo producto, eum esse producti a tali producente dependeat. St autem aliquid gignat se vel faciat se, hoc non potest intelligi per communicationem ejusdem naturæ alteri supposito, sicut est in divinis, ubi produciens communicat producto eandem essentiam et esse; quia communicatio non fit ejusdem a se. Oportet ergo quod talis gignitio sic intelligatur quod idem a seipso prius non ens exeat in esse, et sic conducat se de potentia in actum, de non esse in esse; et hoc sufficit pro auctoritate Augustini. — Ad auctoritatem Aristotelis dicitur eodem modo, quod intelligitur de causa efficiente, quæ semper essentialiter distinguitur a suo effectu. Nos autem non dicimus Patrem esse causam Filii, sed principium, propter duo quæ ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1. Primum est quod omnis causa, vel est extra essentiam rei, sicut efficiens, el finis, vel pars essentiæ, sicut materia et forma. Secundum est quod omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii (6) ad esse Filii, sicut nec (γ) ad esse suum, cum unum el idem sit utriusque esse.

Ad secundam probationem suppositi pnenegati dicitur quod illud argumentum solum concludit, si quid concludat, quod Pater esset prior Filio, secundum modum nostrum intelligendi; quia non possumus intelligere relationem originis, nisi præintelligendo originem, nec possumus intelligere originem, nisi pneintelligendo suppositum a quo profluit generatio. Talem autem ordinem, in nostro intellectu, concedit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2; et 1 p., q. 40, art. 4; el *de Potentia Dei*, q. 10, art. 3. — Sed tunc videtur esse contradictio in dictis suis. Ipse enim negat inter Patrem et Filium prioritatem; et tamen concedit quod prius intelligitur nativitas seu passiva generatio quam Filius vel filiatio; item prius intelligitur suppositum paternum quam generatio activa vel passiva; et sic Pater pneintelligitur Filio. — Dicitur ad hoc quod nulla

(#) necrjiaur. — Om. Pr.

(6) negat. — negatur Pr.

(x) et. — Om. Pr.

(6) principii. — Om. Pr.

(γ) nec. — Om. Pr.

est contradictio in dictis ejus. Sciendum enim quod Pater [»te<t intelligi vel considerari a nobis in via dupliciter. Uno πηηηο, sub ratione propria suæ personalitatis, scilicet ul Pater est; el into modo, nee natura, nec intellectu est prior Filio, nec potest prius intelligi Filio plusquatin c converso, cum sint correlalixa ad invicem. Potest autem alio modo considerari in communi, ul est quoddam suppositum divinum, et persona perfecta; et sic pneintelligitui Filio, sic quod non possumus intelligere Filium sub propria ratione, nisi concipiendo filiationem, nec filiationem « nisi pneconciendo generationem, cum filiatio sil relatio in origine fundata, nec possumus intelligent generationem nisi præintelligamus suppositum a quo fluit; illud autem est Pater. — Ad confirmationem factam superius, dico quod, ubi natura distinguitur a supposito et ab actione suppositi, conceditur qu«xl prior est habitudo naturæ ad suppositum habitudine ejus ad actum secundum. Sed ubi idem est realiter natura et suppositum naturæ, cl actio suppositi el relatio in actione fundata, non est ibi prioritas, nisi in nostro modo concipiendi, scilicet quod inter talia non est prioritas quoad esse, sed quoad intelligi, modo quo dictum est. Taliter autem est in divinis.

Sed restat dubium. Ex quo enim, secundum nostrum modum intelligendi, oportet præintelligera suppositum generans ipsi generationi, tunc ojiortet præintelligere ipsum velle generare antequam generet; quia quandocumquo in quacumque mensura intelligatur Pater, debet intelligi volens generare, et si generatio pr.eintelligitur Filio, o]x>rtet quod præintelligalur velle generare, antequam intrlligatur generare. — Dicitur primo quod ex natura rei nullum c\$l signum, aut instans, in quo Pater prius velit generare quam generet, vel in quo sit prior Filio. Secundo dicitur quod nec Pater est prior Filio secundum intellectum, isto modo quod in se habeat aliquid unde prius natura debeat intelligi quam Filius, nec liabet in se unde prius debeat intelligi volens generare quam generet. Tertio dicitur quod ex parte intellectus noatri est quod oporteat nos prius concipere («) generationem quam relationem, aut suppositum a quo profluit generalio præmllelligere ipsi generationi, et non ex porteraí. Quarto dicitur quod, licet præintelligamus suppositum ipsi generationi, non tamen oportet præinlelligere illud suppositum actu velle, antequam intelligamus generationem ab ipso profluere. Quinto dico quod, licet præinleilligeremus volitionem generationis ipsi generationi p̄osita in actu, tamen res non habet quod ita debeat intelligi, sed hoc esset ex imperfectione nostri intellectus qui divina nequit capere nisi per similitudinem terrenorum. Et ideo dicit sanctus Thomas, ut ponit 6. conclusio, quod, respectu generationis Filii, non est in beo voluntas

(e) *pnuí concipere*. — *pnrconciere* Pr.

antecedens intellectum, scilicet quod intellectum nostrum oporteat præinlelligere Deum velle generare antequam intelligat Deum generare.

Nunc ad rationes factas in pede qmestionisdicitur. Ad primam quidein, quod licel natura el essentia in uno significationis modo idem sint, non tamen in aliis; sicut palet 5. *Metaphysics*. Natura enim addit ad essentiam rationem productivi; et propter hoc non potest concedi quod productio Filii sit essentialis, quamvis concedatur quod est naturalis. Istam respon- sionem in forma ponit Aureolus; et eamdem ponit sententialiter sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 4; et I. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1.

Et hæc de quæslíoñe sufficiant.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

UTRUM RESPECTU ACTUS GENERATIONIS DIVINÆ
IN PATRE SIT ALIQUA POTENTIA

rpñiCA septimam distinctionem quærilur :
si Utrum in Patre sit aliqua potentia respec-
clu actus generationis æternæ.

B Zè Et arguitur quod non. Omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed neutra illarum in proposito potest competere. Potentia enim passiva in Deo non est; potentia vero activa non potest competere uni persome respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ. Ergo in divinis non est potentia ad actum generandi, nec ad alium actum notionalem.

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Augustinus *Contra Maximinum* (lib. 2, cap. 7) : *Si Deus Pater nbn potuit generare Filium, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Ergo sequitur quod Pator habet potentiam respectu actus quo generat Filium.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNT UH CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : Generans In divini» linbel potentiam generandi, et spirans habet potentiam spirandi.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 4. < Sicut, inquit, in divinis]xmuntur actus nolionales, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujus-

modi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde, cum Patrem intelligamus ul principium generationis, et Patrem et Filium, ul principium spirationis, neceese est quod Pain attribuamus potentiam generandi, el Patri el Filin [M]lenliam spirandi ; quia potentia generandi significat illud quo generans genenit; omne autem generans generat aliquo: unde in omni generante iiputel ponere potentiam generandi, el in omni spiiante potentiam spirandi, a — Hæc ille.

Item, *Potentia Dei*, q. 2, art. 1 : « Quia, inquit, dedivinis loquimur secundum modum nostrum quem intellectus capitex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit, ideo, sicut in rebus inferioribus, cui-cumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur, ita el in divinis; quamvis in Deo non sit potentiæ differentia et actionis, sicut est in robus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quæ per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi vel potentiam geiierativam. * — Hæc ille.

Item, I. *Sentent.*, «list. 7, q. 1, ari. 1 : « In creaturis, inquit, producitur aliquid per potentiam naturalem ; el hoc producitur in similitudinem naturæ ipsius producentis, sicut cum homo generat hominem. Producitur etiam aliquid [wr] potentiam rationalem; el hoc producitur in similitudinem producentis, non quantum ad speciem naturæ, sed quantum ad speciem (a) in ratione existentem, cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut dumus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturæ, recipiens totam naturam, non eamdem specie tantum, sed numero ; et sic procedit a Patre per actum generationis Filius; undo in Deo est (tolentia ad generandum similis potentiæ naturali producenti. Procedit etiam aliquid à Deo in similitudinem ideo? existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creatura?; unde [»]otentia producendi creaturas est [x]tentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia Dei. Persona enim divina, quæ procedit per potentiam naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. I nde potentia generandi non continetur sub omnipotentia, sicut [x]tentia creandi. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est : Potentia generandi dicit principaliter et In recto divinam naturam.

Hanc probat sanctus Thomas, I p., q. 41. art. 5, ubi sic ait : « Quidam, inquit, dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur poten-

tia, in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem prodocens aliquid, persuum actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit; sicut homo genitus ē similis homini generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo ē potentia generativa in aliquo generante, in quo generatum assimilatur generanti. Filius autem Dei assimilatur Patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, 5. *de Trinitate* (cap. 37) : *Nativitas Dei non potnt eam, ex qua profecta ē non tenere naturam. Nihil enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo eubeietit.* Sic igitur dicendum est quoi potentia generandi principaliter significat divinam nalurarn, ul Magister dicit in septima distinctione primi *Sententiarum*, non autem relationem tantum ; nec etiam essentiam (6) in quantum est idem relationi, ut significet ex «pio utmmque. Licet enim paternitas significetur ut forma Patris, est tamen proprietas personalis se habens ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus erratis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioqtiin Socrates generaret Socratem. Unde nec paternitas jiolest intelligi ut quo Pater generet, sed constituens personam Patris generantis, alioquin Pater generaret Patrem ; sed illud quo Pater generat est natura divma, in qua sibi Filius similatur, et secundum hoc dicit Damascenus (*de Ude orth.*, lib. 1, cap. 8) quod generatio e>t *opus naturæ* non sicut generantis, sed sicut quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto divinam naturain. > — Hu» ille.

Idem ponit, *tie Potentia Dei*, q. 2, art. 2; et 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 7, q. 1, art. 2).

Tertia conclusio est : Potentia generandi dicit relationem, puta paternttatein, in obliquo.

Istam conclusionem prol>at sanctus Thomas, *de Potentia Dei*. q. 2, art. 2 : « Quidam, inquit, dixerunt quod potentia generandi significat tantum essentiam. Sed illud conveniens non videtur. Actio enim quæ fit virtute naturæ communis per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis principiis; sicut actio quæ debetur naturæ animalis fit in homine secundum quod competit speciei humana?j unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginative? quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationabilitati ; similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis indivi- «lualibus hujus vel illius ; ex quo contingit quod unus

(3) *profecta.* — *perfecta* Pr

(6) *cftentiain.* — Otn. Pr.

(a) *quantum ad ipecieim* — Om. Pr.

LIBRI 1. SENTENTIARUM

homo clarius alio intelligit. Et ideo dicendum quod si natum divina, quæ est communis, sit principium alicujus operationis quæ solum Patri competit, oportet quod sit principium secundum quod competit proprietati personali Patris. Et propter hoc in milione potentiæ includitur quodammodo paternitas quantum ad illud quod est generationis principium. Et propter hoc cum aliis dicendum est quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat, n — Hæc ille.

Et ibidem ad 5BW : α In qualibet generatione, principium generans principaliter non est aliqua forma individuals, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei; el ideo non oportet quod generatum nssimilctur generanti quoad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est m Patre per modum formtn speciei, sicut humanitas in homine; sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ul ita dicam, ul principium individuate; est enim proprietas personalis. Et ideo non oportet quod sit principium generationis principaliter, sed quodammodo, et cointellectum, ratione supradicta. »

Item, I p., ubi supra (q. 41, art. 5) : α Potentia generandi significat in recto divinam naturam, sed in obliquo relationem. »

Hem, I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 7, q. I, art. 2) : < Quidam dixerunt quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid, non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiæ; potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est ; quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici; immo potentia, secundum illud quod est, significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii ; sic enim quaerimus de potentia generandi. Principium autem cujuriibet o|M»rationis, ut supra dictum est, est divina essentia. Sed ab essentia divina egreditur aliquis actus, secundum quod est sapientia; et aliquis, secundum quod est bonitas ; et sic de aliis attributis. Similiter dico quod, cum paternitas sil ipsa essentia divina, essentia, secundum quod paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut illud quo agitur. Unde principium generationis est essenziale sub ratione relationis. Unde est quasi medium inter essenziale, et personale. Ex parte enim illa qua potentia, quæ est medium inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est quid absolutum; ex parte autem qua conjungitur operationi, est relativum.

El ibidem, ad 3' : < Natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius; unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam (a) in diversis organis sentiendi. El hoc est ideo quia natura communis deter-

minatur et contrahitur in unoquoque secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur nec determinatur secundum proprietates suppositorum, cum natura divina in Patre sit proprietas Patris, et in Filio proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab ipsa ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam non determinatur nec distinguitur, quia relatio non distinguit secundum illud quod est, el secundum hoc tantum comparatur ad essentiam cum qua est idem re; sed secundum quod ad alterum est; et sic respicit personam et distinguit eam. Et ideo essentia in Patre est principium operationis secundum proprietatem Patris, el in Filio secundum proprietatem Filii ;undeejusdem operationis principium est natura communis et forma propria ipsius Patris. Et ideo potentia generandi medium est inter absolutum et relativum. Et hoc voluerunt quidam, dicentes potentiam generandi esse quid absolutum si consideretur potentia remota, el indisposita et ad aliquid si consideretur |>otentia disposita; quamvis improprie sint loculi, quia proprietas non disponit essentiam sed suppositum, n — Hæc ille.

Sciendum tamen quod in *Summa* videtur corrigere quod dixerat in *Scripto*. In *Scripto enim* dicit, ul slatim allegatum est, quod principium quo Pater generat est essentia divina ul est paternitas; dicit etiam quod ejusdem operationis principium est essentia divina et paternitas. Hujus autem oppositum dicit in *Summa*, ponendo quod nec paternitas est principium generationis, nec essentia, ut est idem paternitati, el quod essentia el paternitas non sunt ex æquo principium generandi, licet de intellectualis principii vel |>otentia sit essentia in recto, et relatio in obliquo. Potentia enim generandi est essentia Patris. Et sicut hoc quod dico, essentia Patris, duo includit, scilicet essentiam, el paternitatem, ita hoc quod dico, potentia generandi.

El in hoc terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DU IIIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum arguit Aureolus (I. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2) contra primam conclusionem multipliciter.

Primo sic. Ubi productiones non sunt elicitæ, vanum est quaerere potentiam productivam aut principiuin producendi. Sed in divinis, generare el spirare non sunt productiones elicilæ; Pater enim nihil habet elicatum, aut capiens entitatem; et potissime l illud quo formaliter constituitur in esse suppositi

non potest esse aliunde, alias non esset suppositum improductum. Ergo vanum est quærere potentiam productivam vel principium producendi, respectu istarum productionum.

Secundo sic. Posse esse Patrem non est posse potentis productive, sed est posse connexionis necessarian, eo modo quo homo potest esse animal, vel diameter potest non commensurari costæ; si enim posse esse Patrem caderet sub aliqua potentia productiva, Pater necessario produceretur in esse Patrem (α) in divinis; quod est erroneum. Sed non est aha potentia qua Pater potest esse Pater, et qua potest generare; idem enim est actus cum actu; generare enim et ptemitas sunt eadem res; ðq eadem erit potentia qua Pater potest generare, et qua Pater potest esse actu Pater. El patet in omnibus quod eadem est potentia qua quis potest generare, et potest se facere patrem. — Magister etiam dicit quod simile est inter duas potentias et impotentias: Pater potest esse Pater, Filius non potest esse Pater; Pater potest generare, Filius non potest generare. Hoc autem non esset simile, nisi omnino idem esset Patrem posse esse Patrem, et Patrem posse generare. Ergo impossibile est quod potentia generandi sit potentia productiva, nisi esset potentia productiva respectu hujus quod est esse Patrem in divinis; quod est erroneum.

Tertio. Si potentia generandi sit principium productivum el aliqua potentia eliciliva, aliqua perfectio simpliciter est in Patre quæ non est in Filio. Potentia enim productiva creatura importat perfectionem, et multo plus potentia productiva Dei et Creatoris. Hæc autem potentia generativa non potest poni in Filio; et ita aliqua perfectio simpliciter erit in Patre quæ non erit in Filio. El sequitur quod Filius non erit simpliciter perfectus. Hoc autem erroneum est. Igitur non potest poni quod potentia generandi dicat aliquod productivum principium. — Nec valet, inquit, si dicatur quod pari ratione generare dicit perfectionem simpliciter; non valet, inquam, quia productiones non dicunt perfectionem simpliciter. Posse autem producere dicit, ut palet; quia posse creare pertinet ad omnipotentiam el est perfectio simpliciter; creare autem non, alias cum Pater ab æterno non crearet, non fuisset simpliciter perfectus. Quare autem potentiæ dicant perfectiones, actus vero non, salis palet. Actus enim sunt transeuntes, potentiæ vero immanentes; propter quod (6), non ideo perfectum est aliquid, quia generat sibi simile, sed cum potest sibi simile generare, secundum Philosophum, 4. *Afcteorologieorum*. — Nec valet similiter si dicatur quod potentia generativa terminatur ad relationem, el ideo non est perfectio simpliciter; potentia autem creativa terminatur ad absolutum; hoc nimirum non valet; quia nec essentiæ creatura-

rurn sunt perfectiones simpliciter; et tamen potentia creativa terminatur ad eas. Constat autem quod res filiationis melior est omni re creata; juxta illud ad *Ephe.* 3 (v. 15): *Ex divina paternitate derivatur omnis paternitas in cado, et in terra*, et pari ratione omnis filiatio derivatur ex filiatione divina. Unde nullum dubium quin Filius Dei sit nobilior productum (a) quocumque creato, el quin generare sit nobilior productio quam creatio. Non apparet ergo, si potentia creativa sit perfectio simpliciter, quin multo esset perfectior, si tamen esset ibilis, potentia productiva (C) respectu generationis. Non potest autem dici quod sit in Filio aut respectu alterius Filii, aut respectu Spiritus sancti, aut respectu Patris, aut respectu sui. Igitur poni non potest quod potentia generativa sit principium productivum.

Quarto sic. Cujus negatio non est negatio potentiæ, ipsum non est formaliter potentia; negatio enim potentiæ (γ) est negatio illius quod est formaliter potentia. Sed Augustinus docet expresse quod negatio generatiæ potentiæ non est negatio alicujus potentiæ, sed possibilitatis terminorum tantummodo. Ait enim Augustinus, *Contra Maximinum*, lib. 2, c. 12, quod *Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit*. Quod exponit Magister dicens quod non potuit est dictu quod nulla impotentia seu negatio potentiæ fuit, alioquin denegaretur aliqua potentia Filio quam habet Pater, et ila esset potentior Pater, et plures potentias habens; cujus oppositum Augustinus dicit el fides. Ergo potentia generandi non est aliter potentia quam potentia commensurandi diametrum costæ, quæ non est productiva, sed notat connexionem terminorum.

Quinto sic. In ente formaliter necessario, non potest poni aliqua potentia medians inter ipsum et suum formale, nisi potentia quæ dicit pabilitatem simul el connexionem terminorum vel necessitatem terminorum; si enim poneretur potentia productiva inter ipsum et suum formale, sequeretur quod ipsum produceret suum formale, quod est omnino impossibile. Sed res importate per generare el paternitatem, est formalis in supposito Patris, ila quod per illam rem est suppositum reale. Ergo potentia generandi medians inter Patrem el generare, non erit potentia productiva, sed pura necessitas el actualitas terminorum; sicut homo habet potentiam quod sit animal, de qua patet quod non est productiva.

Sexto. Philosophus dicit, 5. *A/etapAy\$ica?* (t.c.27), quod negatio alicujus proprietatis debita generi aut alicui speciei, dicitur privatio in contento infra genus vel speciem; unde talpa dicitur privari visu, quia genus animalis habet visum. Ex quo patet quod, cum privatio potentia sit impotentia, illud potest dici impotens quod caret potentia debita generi. Sed

() m *me Patrem*. — in *eue Patrie* Pr.

() *propter quod*. — *propter hoc* Pr.

(a) productum. — *productivum* Pr.

(C) *productiva*. — Om. Pr.

(γ) *potentir*. — Om. Pr.

constat quod Filius caret potentia generandi. Ergo, si in Patre est potentia productiva, Filius carehit potentia aliqua ejusdem rationis, et per consequens poterit dici impotens, et erit in eo impotentia; quod Magister et Augustinus et tides negant.

Septimo. Cujus oppositum non est impotentia, sed impossibilius, ipsum non est potentia productiva, sed tantum possibilitas terminorum; sicut patet quod diametrum non posse commensurare costam, non est impotentia, sed impossibilitas. Sed Magister dicit expresse quod Filium non posse generare, non est impotentia, sed est oportere ita esse: quia Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non essi» Patrem. Ergo potentia generandi non est principium productivum.

Octavo. Quia Magister, in præsenti distinctione, ita etiam æquiparat istas duas propositiones: Pater non habet potentiam qua esse Filius, Filius non habet potentiam qua possit esse Pater. Sed constat quod impotentia qua Pater non potest esse Filius non est carere alicujus potentia productiva (x), s<k>l pura impossibilitas, aut repugnantia terminorum. Ergo nec impotentia qua Filius non potest esse Pater. Hæc autem eadem est cum illa qua non |x>test generare. Ergo non posse generare non est negatio potentia productiva».

Nono. Potentia productiva non recipit intra se actum, sed actus egreditur ab ea. Sed generare non egreditur a Patre, immo est ipse Pateret in Patre. Ergo potentia quam habet Pater ad generare non est productiva, immo magis identificativa; nihil enim aliud sonat Patrem |>osse generare quam Patrem posse esse Patrem, cum Pater sil ipsummet generare; quod non pertinet ad potentiam productivam.

Decimo sic. Per generare, in divinis, impossibile est quod producat aliquid distinctum a generante nisi in solo generare et sibi opposito, cujusmodi est generari; Pater enim et Filius sunt idem in omnibus, pneter generare et generari. Sed tale generare, impossibile est quod habeat respectu sui potentiam productivam; si enim haberet, in illa esset idem productum cum producente, et ita productum haberet potentiam generandi el posset generare, el sic in infinitum. Ergo generare non habet respectu sui potentiam productivam. Si dicatur quod potentia generandi non communicatur genito, tunc habetur propositum, quod potentia generandi non est aliud quam ipsummet generare (G) et actus generandi; si enim sit aliud, jam non differt in solo generare el generari, immo, cum hoc, in potentia generandi, quæ ponitur aliud

Undecimo. Si potentia generandi sit aliquod formale principium quo Pater eliciat generare, aut illud est paternitas, aut essentia, aut tota persona utrumque

includens. Sed non potest dici paternitas; generare namque et paternitas sunt eadem res, solum distincta nominaliter, ut Magister dicit infra, et omnes concedunt; idem autem non potest poni principium producendi respectu sui ipsius. Nec potest poni tota persona; quia tunc generare egrederetur a persona, el esset aliud realiter ab ea. Nec potest jxmi quod essentia, per eandem rationem; nam ab ea egrederetur res generationis, el per consequens esset aliud, cum nihil egrediatur realiter a se. Ergo impossibile est poni quod Pater importet aliquod principium productivum respectu ipsius generare.

Duodecimo. Nam Philosophus dicit expresse, 12. *Mctaphysicæ* (t.c. 30), quod quamvis videatur quod omne agens habeat potentiam qua jxissil agere, tamen non sicest. Quod exponens Commentator, commento 30, dicit: Impossibile est quod omnis motor el agens habeat potentiam agendi et movendi; omne enim ætemuin est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam. Sed constat quod Deus Pater est producens æternus, et est actio pura in producendo. Ergo non oportet quod habeat potentiam productivam.

Decimotertto sic. Si generare profluit ab aliqua potentia productiva vel elicitiva, Pater esset quoddam possibile produci, in quantum generare facit ipsum esse Patrem; el iterum Pater ageret in se, causando in se generationem et spirationem; el multa impossibilia, quæ sequuntur. Non igitur potest poni generare profluere ab aliqua potentia tamquam a principio productivo.

Declinoquarto. Quia si potentia generandi sit productiva: aut dicit essentiam mere (x), et hoc esse non potest, quia terminus productus non est essentia, sed proprietas generationis; aut dicit relationem mere (6), et hoc esse non potest, quia in nullo genere oppositionis unum oppositum est formalis ratio producendi aliud, ut |>atet quod nigredo non producit albedinem, nec raritas densitatem, ut dicit Philosophus, 1. *Physicorum*; constat autem quod paternitas el filiatio relative opponuntur. Nec potest poni simul utrumque; quia, eum productio sit simplex, oportetesse unuxn fonnale principium simplex. Ergo potentia productiva non potest jioni in Patre respectu generationis.

§2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I Argumentas. Bonaventuræ et Warronis. — Contra secundam conclusionem arguunt inulti, utpote Bonaventure et Warm (juxta Aureolum, ubi supra), quod paternitas dt ratio generandi ipsi Patri, et |>er consequens potentia productiva. Arguunt igitur.

() prudurhvr. — patet inductive Pr.
() generare. — generari Pr.

(») mere. — materia: Pr.
(i) mere. — malerta Pr.

Primo sic. Illud quod est principium essendi est principium originis; unumquodque enim agit eo quo formaliter est; actus namque secundus procedit ex alio primo, ut in *Milcl*, 2. *de Anima* (t. c. 53). Sed paternitas est principium formalis quo Pater est Pater. Igitur est sibi principium formale generandi.

Secundo sic. Sicut se habet essentialis operatio ad essentialiam, sic «e videtur habere personalis productio ad personam. Sed essentialis est formalis ratio producendi creaturam, et intelligendi, et omnis operationis essentialis. Ergo videtur quod proprietas personalis, quæ est immutabilitas (a), sit sibi ratio generandi, cum generatio sit actus personalis.

Tertio. In tantum repugnat relationi principium essendi et constituendi suppositum, quantum sibi repugnat esse principium originis et eliciendi actum; sicut enim relatio non est formalis terminus, aut principium actionis, sic nec est principium essendi, aut constitutivum suppositi. Sed relationi divine communicatur quod sit principium essendi et constituendi suppositum. Ergo sibi communicatur quod sit principium generandi. — Confirmatur. Quia in perfectione esset, si ipse dare actum primum et non actum secundum.

Quarto. Generatio non «olum habet assimilare genitum generanti, immo distinguere: idem enim mater generat se; eo ergo Pater generat Filium, quo distinguit eum a se. Sed Pater distinguit Filium a se per paternitatem formalem. Ergo generat per paternitatem; et per consequens est ratio producendi.

Quinto. Productiones distincte specie, reducuntur ad principia distincta secundum educationem. Sed generatio et spiratio sunt alterius rationis (C). In Patre autem paternitas et spiratio activa alterius rationis sunt, essentialis vero unius rationis. Ergo principium generandi erit immutabilitas, et spirandi spiratio activa.

Sexto. Nulla propria operatio inest alicui nisi per propriam rationem. Sed generare est proprium Patri. Ergo non inest sibi per essentialiam, quæ est communis tribus, sed immutabilitas paternitatem.

Septimo. Eo Pater generat quo est Pater. Dicit enim Augustinus (*Collat., cum Maxim.*, n° 14), quod eo est Filius, quo est genitus; a simili, eo est Pater, quo est generans. Sed constat quod est Pater paternitate. Ergo generat per paternitatem.

II. Argumenta Henrici. — Henricus etiam arguit contra omnem conclusionem (juxta Aureolum, ubi supra).

Primo sic. Quandoque unumquodque aliquid est formalis ratio alicujus actionis, debetur sibi illa actio, etiamsi sit separatum; unde albedo separata a subiecto disgregatur, et humiditas humectatur, ut patet in se.

(a) *paleruitut.* — *Pr.*

(e) *generare et ejurare tunc alterius rationis* — *generare a spirare ad alterius rationis Pr.*

deus sacramentalibus. Sed essentialis divina separata a latitudine non competit generare; non enim res verum quod essentialis generet, sed Pater generat. Ergo essentialis non est formalis ratio vel principium generandi, nisi prout determinatur per paternitatem.

Secundo arguit sic. Quandoque aliquid continet plura immediate et essentialiter, non potest ratio assignare quare primo producat unum quam aliud. Sed essentialis divina est primitiva ratio producendi respectu generare quam respectu spirationis. Ergo oportet quod per aliquid ordinetur, et determinetur ad illud. Sed non potest poni aliud ordinans, nisi paternitas. Ergo ut prius.

Tertio. Unum, in quantum unum, semper est aptum natum facere unum. Sicut essentialis est principium plurium productionum, puta generationis et spirationis. Igitur non in quantum una (x); et ita oportet ut per paternitatem determinetur.

Quarto. Quia nullum indeterminatum potest in plura, nisi prius determinetur, ut patet: calor mater qui est indeterminatus ad actum primum, potest esse facere calidum, et ad actum secundum, qui est calefacere aliud; oportet quod prædeterminetur, ad primum quidem, per respectum ad subjectum, ad secundum vero, per actum ad actum vel personam. Sed Hic quod essentialiter est indeterminata ut sit principium spirandi et generandi. Ergo netesse est ut determinetur ad generare per plenitudinem.

III. Argumenta Scoti. — Scotus quoque arguit contra illam conclusionem (juxta Aureolum, ubi supra).

Primo. Producens quod determinatur ex se ad certum numerum productionum, producit per principia alterius rationis: si enim per principia ejusdem rationis, quantum esset ex se produceret infinita, nec determinaretur ad certum numerum; sicut quod homo in generando non determinat se ad certam multitudinem filiorum, nec sol ad certam multitudinem radiorum, nec scriptor ad certum numen syllabarum ejusdem rationis. Sed constat quod Pater determinatur ad certum numerum productionum, puta ad generare et spirare. Ergo producit per principia alterius rationis; utpote, quia generaliter per memoriam, et spirat per voluntatem.

Secundo. Productiones alterius rationis exigunt producens et rationem producendi alterius rationis; sicut enim producens oritur a producente per rationem producendi, sic diversitas rationis in productionibus debet reduci ad diversitatem productive rationis. Scilicet spiratio et generare sunt alterius rationis. Ergo principia productiva essent alterius rationis. Constat autem quod essentialiter unius rationis; ergo, prout induit rationem memoriam, erit ratio productiva

ia) una. — *Utrum Pr.*

rendi Verbum: et prout induit rationem voluntatis, l
erit ratio producendi Spiritum Sanctum.

Tertio. Sicut in nobis est, ita excellentiori modo est in Deo. Sed essentia animæ, sub ratione qua memoria, pñxlucil verbum; sub ratione vero qua voluntas, producit, amorem in nobis. Ergo in Deo essentia divina, sub ratione qua memoria, est principium clicilivum Verbi; sub ratione vero voluntatis, Spiritus Sancti.

Quarto. Augustinus frequenter dicit, et Anseltnus lunconlat, quod Filius procedit do memoria Patris. Scii hoc non esset, nisi quatenus essentia (a) est ratio producendi, ut induit rationem inemoriæ. Igitur, etc.

IV. Argumenta Durandi. — Durandus etiam arguit contra eandem conclusionem (t. *Sentent.*, d. λ<|.2).

Primo. Formalia principia pnwhictionisdebentcor-nspondere formalibus terminis. Sed in Filio est essentia ut communicata, relatio vero prout producta; essentia enim non potest poni terminus productionis, quia terminus non solum delici esse communicatus, immo productus. Ergo. cum essentia per modum termini communicati, et proprietas per modum termini producti, sint in Filio, necesse est ut in Patre essentia et proprietas sint corres|>onden-ter principium generandi.

Secundo. Quandocumque in aliqua generatione concurrunt una communicatio ejusdem naturæ in munero, et una pnductio alicujus alterius, necesse est in productivo principio aliquid jxmi quod sit principium communicationis, et aliud quod sit formale principium productionis. Cujus ratio est, quia oportet formale principium productionis, el terminum formalem realiter distingui; terminum autem communicationis et principium non oportet. Sed in productione Filii rst una communicatio ěssentia et productio relationis. Ergo necesse est essentiam esse principium communicationis, proprietatem >ero principium productionis.

Tertio. Emanationes debent reduci in talia principia, quibus iKisitis statim apparet status in emanationibus. Sed si sala essentia ponitur principium, non apparet statue in emanationibus vel productionibus; qua ratione enim est principium duarum emanationum, potest esse principium plurium, nisi determinetur per paternitatem etspirabilitatem; |rôto autem pro principio essentia et proprietate, statim apparet certus numerus productionum. Ergo luee duo concurrunt in rationem principii productivi.

Quarto. Nullus potest negare quin essentia hic concurrat, alias non communicaretur; nec potest negare quin proprietas concurrat, cum vere in Fili relatiost producta. Igitur, ut prius.

(a) euantia. — Om. Pr.

B. — SOLUTIONES

§ I. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem negatur major. Nam, non sedum necesse est quærere potentiam elicivnin, respectu productionis; immo respectu producti. Licet ergo vanum sit quærere potentiam productivam generationis divinæ, quæ illam realiter eliciat, tamen necessarium est quærere |M>tentiam in Patre, quæ Filium realiter producat. Unde sanctus Thomas, l p., if. 41, ari. 4, dicit respondendo ad tertium : « Potentia, inquit, significat principium; principium autem distinctionem importat ab eocujuçest principium. Consideratur autem duplex distinctio in liis quæ dicuntur de Deo : una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est principium per creationem, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum nolionnlem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum; alias actio esset accidens in Deo. Et ideo, respectu illarum actionum secundum quas aliquas res procedunt distincte a Deo vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii; et ideo, sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel Spirandi. Sed intelligere et velle non sunt actus tales, qui designent processionem alicujus rei a Deo distincte vel essentialiter vel personaliter; unde, respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum ipsum tamen intelligere Dei sit ejus essentia, non habens principium. » — Hæc illo. — Item, q. 25, art. 1, ad §. sic ait : σ Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod psl principium actionis, quæ est divina essentia, nisi forte secundum modum intelligendi. α — Hæc ille.

Idem dico, et ipse dicit, ubi supra, de |>otentia generandi, secundum quôd est producti, non autem secundum quod est principium productionis, nisi secundum modum intelligendi. Idem (a) dicit, *Con-lea Gentiles*, lib. 2, cap. 10 : α Quia, inquit, nihil est principium sui ipsius, cum divina actio non sit aliud quam potentia ejus, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, tied sicut principium facti, β — Hæc ille. — Et post pauca, dicit quod, respectu actus intelligendi aut

(a) *Idem.* — /leni Pr.

volendi, non est in Deo proprie potentia, nec intellectus et voluntas in Deo sunt proprie loquendo potentia, sed sunt in eo ut actiones. Idem ponit, L. Sentent., dist. 42, q. I, art. 1, ad 4^o, ubi ait : c Deus non agit operatione mediana, quæ sit aliud a sua substantia vel essentia; sed suum *esse* est suum operari, et suum operari (a) est sua essentia et potentia. Nihilominus tamen sua essentia significatur ut principium essendi; et eadem ratione sua potentia potest significari ut principium operandi, et pner hoc ut principium operati. n — Hæc ille. — Idem ponit, dr *Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ut allegatum fuit in prima conclusione. Item 4. *Quolibet*, q. 2, art. I. Ex quibus omnibus dico quod potentia generandi in Patre non est productiva generationis actionis in se, sed Filii geniti, et est principium quo generatio actio attingit genitum ; el ideo dicitur jiotentia generandi. Aliter tamen (pam in creatis, ubi potentia generantis dicitur jiotentia generandi, quia per illam generans elicit activam generationem, el cum lio< genitum. In divinis autem, generans per jiotentiain generalivam producit genitum, non tamen generationem, licet ibidem illa potentia sit ratio ipsi generationi quod habeat talem terminum. Quia vero divina intelligimus per creaturas; el sicut intelligimusjita nominamus; ideo alio actu intelligimus essentiam, ut est potentia, alio ut est actio; et similiter alio numine nominamus eam. El quia in creaturis potentia est principium actionis, ideo dicitur quod in divinis potentia est principium actionis, xxundum rationem vel modum intelligendi. Quod non est aliud dicere, nisi quod simili modo concipimus talia divina, sicut si realiter unum principiaret aliud; quia concipimus ea secundum modum quo concipimus creata, ubi potentia ab actu distinguitur secundum rem, et est principium realiter actionis. Iste autem modus intelligendi non est vanus; quia quælibet illarum conceptionum habet fundamentum in re, quantum ad illud quod repræsentat, non autem quantum ad omnem modum repræsentandi.

Ad secundum dicitur quod pternitas potest dupliciter accipi, scilicet ut est relatio, et ut est forma constitutiva sup|>ositi paterni, quod habet in quantum est eadem divinæ naturæ. Hanc distinctionem punit sanctus Thomas, I p., q. 40, art. 4; et I. *Sentent.*, dist. 27, q. I, ari. 2; el *tie Putentia Dei*, q. 8, art. 3, ad 7-w. Tunc ulterius dico quod, capiendopternitatem primo modo, concedo quod eadem est plentia qua Pater in divinis potest generare, el quaplesl esse Pater, quia, secundum illum modum rapiendi paternitatem, ipsa consequitur secundum modum intelligendi ad generationem actionem, el in illa fundatur, ut dicit sanctus Doctor in locis allegatis ; el ideo eadem |utentia qua Pater |>otest generaro, potest esse Pater, cum ipsum esse Patrem illo modo

consequatur ad ipsum generare, el supponat generare. Capiendo autem paternitatem ut est constitutiva suppositi, dico quod ipsa præcedit generare, secundum sanctum Thomam, ubi prius, imrnocoinlelligitur, ut dictum fuit, in ratione principii generandi. El tunc negatur quod eadem potentia Pater possit ease Pater,qua potest generare: nam, respectu generationis, quia significatur ut actio, potest significari aliquid in divinis se habens ut elicivum; non autem respectu paternitatis sic consideratae; quia nec habet se (a) per modum actionis, nec per modum relationis consequentis actionem, nec per modum producti, sed per modum forma: constitutivas suppositi producentis totaliter impmducti. El ideo prolatio adducte non valet, cum dicitur : paternitas et generare sunt eadem res; igitur potentia respectu unius erit [lotentia respectu alterius. Nec enim hoc, nec illud est elicivum realiter; sed tamen, sicut dictum est, reSjMJCtu unius oportet significari aliquid per modum polentuc, non autem per respectum alterius. — Ad illud quod arguens addit de dicto Magistri, dico quod similitudo inter illas duas, scilicet : Pater potest generare, Filius non ptesl generare; Pater jiu-test esse Pater, Filius non potest esse Pater, attenditur prout Pater dicitur a pternitate considerate ut est relatio, non autem ut est constitutiva ; el illo mudo concelo quod idem esset, Palivm pssse generare, et pass· esse Palivni, et eadem putentia cadit vel non cadit supra utrumque.

A<l tertium negatur consequentia. Unde, sicut dicit sanctus Thomas, I p., q. 41, ari. 5, ad 3^m : « Cum dicitur potentia generandi, potentia (Q signatur in recto, generatio (γ) in obliquo; sicut si dicerem, essentia Patris. Unde, <|iianm a<l essentiam, qua· signatur in recto, potentia generandi est communis tribus personis, sed quantum ad notionem, quæ coiinotelur (3), propria e>t percome Patris. > — Hæc ille. — Ex quo ptut quod |x>lentia generandi, quoad essentiam (pam includit, est in tribus personis, el quoad hoc dicit perfectionem simpliciter; sed quoad notionem est in solo Patre, et quoad hoc non dicit perfectionem simpliciter; relatio enim, in quantum hujusmodi, non dicit |terfeclionein, cum, in quantum hujusmodi, nihil |>onat in eo cui attribuitur. Ideo nun sequitur quod habeat Pater aliquam perfectionem simpliciter quam aliæ personæ non habent, sed quod habet pfectionem cum alia relatione quam aliæ psona. Unde sanctus Thomas, q. 2, hujus dist. ari. 2, qu 1, ad ultimum, solvit hoc argumentum in suo simili. Arguit enim sic. K Posse generare est aliqua dignitas Patris ; alias non esset proprietas JM'rsonnlis. Sed nulla dignitas esi in Patre, quæ nun sil in Filio, cum sint omnino ætjua-

() te. — Om. Pr.

() pftiitia. — CMtiitta Pr.

(γ) j/c/iCMi/o. — eelatio Pr.

θ) cuiinutatur. — cunmiuxictUur Pr.

(a) operari. — eue Pr

les in dignitate. Igitur Filius potest omnino generare. > Erce argumentum suum. Et respondet : < Dignitas, inquit, est de absolute dictis, et ideo eadem est dignitas Patris et Filii numen), sicut eadem essentia. Undo, sicut paternitas in Patre est essentia, et eadem essentia in Filio est non pter- nilas sed filiatio, ita eadem dignitas numero quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio, a — Hæc ille — Consimile dicit, ! p., q. 42, art. 0, ad 3ew : < Sicut, inquit, eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in filio est filiatio, ita eadem potentia est qua Pater general, et qua Filius generatur. Unde verum est quod quidquid potest Pater potest Filius; non tamen ex hoc sequitur quod Filius possit generare, quia mutatur quid in ad aliquid; nam generatio signat relationem in divinis. Habet ergo eandem omnipotentiam quam Pater habet, sed cum alia relatione, quia Pater habet eam, ut dans; et hoc signatur cum dicitur quod potest generare, Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc signatur cum dicitur quod potest generari. » — Hæc ille. — Eandem solutionem, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5, ubi dicit quod eandem potentiam quam habet Pater habet Filius, sed tamen secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium Filio. » — Idem dicit de actione. Idem ego dico de perfectione simpliciter. Unde, si sic arguitur : omnem perfectionem quam habet Pater habet Filius; sed perfectionem potentiæ generativæ habet Pater; igitur illam habet Filius; — mutatur quid in ad aliquid; et ideo est fallacia figure dictionis. Potentia enim generandi dicit absolutum cum relatione.

Ad quartum negatur modus arguendi, quia peccat per fallaciam figurae dictionis, ut prius dictum est. Cum enim dicitur sic : illud cuius negatio non est negatio potentiæ etc., subjectum dicit quid, et si addatur signum distributivum, erit <le prædicamento substantia», «licendo sic : nihil cuius negatio non est negatio potentiæ est potentia. Cum vero subsumitur : fides potentia» generandi negatio non est negatio potentiæ, jam sumitur unum quod «licet ad aliquid, scilicet potentia generandi, ut prius dictum est, et ideo mutetur quid in ad aliquid. Ut enim ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1, ad 2 ; «Potentia generandi dicit essentiam cum paternitate. Sciendum etiam quod potentia generandi non negatur a Filio quantum ad illud quod «licet potentiam, sed quantum ad relationem paternitatis, quam dicit in obliquo potentia generandi. Et ideo, potest aliter dirigi ad argumentum, dicendo quod si negetur potentia generandi a Filio quantum ad illud quod «licet in recto, utique ab ipso negaretur aliqua potentia; si autem negetur ab eo quantum ad illud quod potentia generandi «licet in obliquo, non negatur ab eo potentia, sed modus habendi potentiam.

Ad quintum «lico primo, quod, sicut fuit dictum

in solutione primi, nos non iurimus aliquid principium elicivum divinæ generationis activa secundum rem, sed solum Filii qui est terminus generationis. Secundo, dico quod argumentum falsum supponit, scilicet quod Pater constituatur in esse personali per generare, ut post quandoque ostendetur; sed per paternitatem, non ut est relatio, sed ut est forma quædam eadem divinæ essentiae. Nec valet ista consequentia : paternitas et generare sunt eadem res; ergo si ponimus aliquod principium respectu generationis secundum modum intelligendi, ita et respectu paternitatis ut est constitutiva; cuius ratio est dicta in solutione secundi.

Ad sextum dicitur quod totus processus fundatur in ista falsa consequentia : Filius caret potentia generandi, et Pater habet potentiam generandi; igitur Filius caret aliqua potentia convenienti alteri supposito ejusdem generis vel speciei, aut ejusdem rationis. Argumentum enim est paralogismus figurae dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid, quia sub hoc quod dico, aliqua potentia, subsumitur potentia generandi.

Ad septimum dicitur sicut auctor præcedens. Cum enim sic arguitur : illud cuius oppositum non est in potentia etc.; sed potentia generandi est illud cuius oppositum etc., est expressa fallacia figurae dictionis. Ad «dictum Magistri dicitur quod ipse intendit quod, cum dicitur : Filius non potest generare, non negatur potentia aliqua a Filio, sed negatur ab eo modus habendi potentiam, scilicet cum tali relatione. Similiter, cum dicit quod Filium non posse generare non est impotentia, sed non Oportere etc., intendit quod ideo negatur potentia generandi a Filio, quia potentia generandi in sua ratione includit relationem oppositam relationi Filii, et ideo non potest attribui Filio; nec hoc tamen sonat in impotentiam Filii, quia omne illud quod est pertinens ad rationem potentiae simpliciter, in hoc quod dico potentia generandi, totum illud convenit Filio, non autem modus habendi illam potentiam, quod ulterius dicit potentia generandi præter potentiam divinam.

Ad octavum dicitur quod, cum dicitur: Filius non potest esse Pater, non negatur ab eo aliqua potentia; nec cum dicitur : Filius non potest generare; cum quo tamen stat quod potentia generandi est potentia productiva; immo si arguitur sic : quidquid est potentia productiva, ipsum negare ab aliquo, est negare ab eo aliquam potentiam productivam; sed potentia generandi est potentia productiva; igitur etc.; — in omni tali processu est fallacia supra dicta.

Ad nonum dicitur quod licet generare non realiter egrediatur a Patre, tamen secundum modum significandi intelligitur ut produens a supposito paterno.

Unde, secundum sanctum Thomam, 1. p., q. 40, art. 2: «Origo in divinis, active significata, significatur

ni prodiens a persona subsidente; unde supponit eam. Sed origo passivo significata, ul nativitas, signatur ut via ad personam suWetenlem. » — Idem p/mit, dr *Potentia Dei*, q. H, ari. 3. Item, 1. Krntent., «list. 20, q. 2, ari. 2. Sciendum tamen quod major hujus argumenti falsa est. Nam omnis operatio immauons, § perfectio operantr, et non egreditur extra, ut dicitur 9. *Melaphyùcæ* (t. c. 10). Generatio vero Filii Dei attenditur wcundum operationem iidelligibilem; et ideo, licet Pater realiter eliceret talem generationem, adhuc ipsa maneret in Patre; non tamen dicimus eam realiter elicitam; el hoc paid in operatione qua intellectus creatus format verbum.

Ad decimum dicitur sicut ad primum. Non enim ponimus in divinis aliquod principium productivum realiter ipsius activæ generationis, nisi secundum modum nostrum inlelligemli, ut prius fuit expositum; sed quia non solum est in divinis generatio activa, imrno etiam est ibi supjiosilum per illam productionem. ideo oportet assignare aliquid quo Pater generet Filium non solum formaliter, scilicet generationem activam, qua Pater formaliter dicitur generans, iinmonliqiuid quo generat tamquam principio d virtute generativa, sicut ponit Magister in præsentī distinctione, d Hilarius (lib. *de Synod.*, a medio), ac Damascenus (lib. 2. *de Fide orth.*, cap. 27), ul n'cital smdu> Thomas. *de Potentia Dei*. q. 2, ari. 2. (Ium autem inferi arguens; Pater et Filius non differunt nisi in generare et generari solum; igitur si Palor luibel (Olentiam productivam vel potentiam generandi, illam habd Filius; negatur consequentia; quia, licet Pater et Filius non differant per alia, secundum rem, quam >enes generare el generari, non sequitur quin differant >ones paternitatem d filiationem, (tenes posse generare d (x ^m gigni, <|uia generatio activa esi relatio quam nominamus paternitatem. quæ includitur in ratione (Kitentia generativæ; d ideo, sicut generare non convenit Filio, licet conveniat Patri, ita dico de potentia generandi quæ includit dictam notionem.

Ad undecimum dicendum est sicut ad primum. Semper enim iste arguit ac si poneremus quod generare realiter egrediatur a supposito >aterno. Igitur nihil contra nos.

Ad duodecimum dicitur quod si illud argumentum concludat, utii|ue concluderet quod in Deo nulla omnino est potentia, nec ad extra productiva, cl sic nec Deus est omnipotens; quod est erroneum. Diro ad dictum Commentatoris d Philosophi, quod ipsi solum negant a primo principio potentiam passivam, qua scilicet possit transii i vel aliquid rcci|wro. Negant diam ab ipso potentiam activam exeuntem de otio in actum secundum. Sed quod non semper in eo sil latentia activa semper conjuncta operationi non negant, cum ponant primum moturam infinitum in virtute. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p.,

q. 25, ari, 1 : « Quanto Deu oI actus punis univer-altssimiiM, tanto p»lissime ratio principii activi sibi <u>m|ietil< d nullo modo potentia passiva; quia potentia adha fundatur in artu, non autem passiva. »

Ad decimumtertimm dicitur, sicut ad primum, quod generare non profluit ah aliqua potentia eliciliva MMuudim rem, ^tl solum secundum modum indligendi. Et si contra hoc procédai argumentum, negatur consequentia : ergo Pater est quoddam pn>sibile produci diam ěcundum rationem. El cum proliatur, quia generare facit ipsum esse Patrem; si ly Pater dicatur a paternitate, ut est constitutiva suppoeti, ita quod Pater nominet hypostasim, negatur illud axsumptam; quia isto modo Pater prius est Pater quam generet. Si vero Pater nominetur a paternitate, ul §l relatio, sic dicitur quod ideo quia genuit est Pater, cum relatio in actione fundetur; π-d tunc Pater non dicit liv[WfSta>im, sed relationem. El ideo, nullo iik n Io probatur quod (a) Pater in esse hypostasis producit, diam secundum rationem, nisi ul esi relatio (C). Ad alia quæ ibi inferuntur, quod Pater ngerd in se generationem etc., si indligatur quod realiter agat, ninsequenlia negatur; si intdligalur quod, quantum ad nostrum modum iuldligendi, Pater iitdligilur (H»r modum cujusdani itildhgenlis. qui per ðam intellectionem ab eo profluentem producit verbum, conceditur; tales enim adiom-s immanentes n<>n transeunt in materiam exteriorem.

.Ad drdmiiiiqimrhiin dic itur quod putentia generandi dicit princil>ahtr in rectu divinam essenltam; d in obliquo, relationem. El ideo non dicit utcumque ex trquo. El ad improlationem, quod non dicat essentiam etr., dicitur qu<<i licet productum sil relatio sul>islen>. tamen formalis tenuinus illius productionis non esi relatio, >ed divitia essentia; d hoc sufficit. Cum diam dicitur quod retaliu non est ratio (mnlmendi suum oppositum, conceditur. Et ideo dicitur quod paternitas, ut est relatio, non includitur in ratione (Xilenli.e generandi, sed ul est forma cunslitulira. Cum diam dicitur quod una productio simplex el. . dicitur quod productio simplex requirit unum formale principium quod usi principaliter elicitivum, >vd alia p^esunl concurrere ul modi talis principii, ciijiisnmdi est in proposito de (>alerni(ate. quæ est nudus >otcnliæ el includitur in ratione p̃otentia generandi ul est modus.

S 2. — Nd ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta S. Bonaventuræ et Warronis. Ad argumenta contra secundam conclu-

(a) quod. — r/iaa Pr.

(b) nbt ut ent relatu». — ibt cw relatio Pr.

rionem dicitur. Et primo ad illa quæ primo loco inducuntur dicitur.

Ad primum quidem negatur minor, intellecta ad sensum in quo debet concedi major. Non enim paternitas est ipsi Patri principium essendi, vel principium quo Pater est, sed potius essentia divina; nam, licet tam essentia divina quam paternitas significetur ut forma Patris, tamen essentia significatur ut forma specifica cujuslibet personæ, relatio autem ut forma individualis; forma autem specifica est principium tam essendi quam generandi, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 5^a: « Dicendum, inquit, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei. Item, non oportet quod genitum assimiletur generanti quantum ad conditiones individuates, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed in eo est, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis; et ideo non oportet quod sit principium generationis principaliter, sed quodammodo cointellectum; aliter sequeretur quod Pater per generationem non solum divinitatem communicaret, sed etiam paternitatem, id est — Ille ille.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, si similitudo quoad omnia intelligatur. Si enim Pater sua operatione personali communicaret illud quod est sibi proprium, scilicet suam relationem, sicut tota Trinitas communicat alicui (a) extra se, effectiones communes essentielles sua operatione essentiali, tunc similitudo esset bona; et sic deberet quod, sicut essentia est principium producendi creaturas, quod proprietas personalis esset principium producendi personam. Non sic autem est in proposito, ut dictum est. Ideo similitudo non valet. Conceditur tamen quod principium operationis personalis (6) non dicit solam essentiam, immo dicit proprietatem, licet minus principaliter et in obliquo.

Ad tertium negatur major, si loquamur in divinis. Nam relationi divinæ convenit quod constituat, in quantum se habet ibi per modum formæ individualis; et ex illa ratione repugnat sibi quod sit principium principale generationis vel productionis. Et sic patet quod plus repugnat sibi esse principium eliciendi actum, quam principium constituendi; vel saltem, dato quod tantum repugnaret sibi unum (quantum aliud, tamen ex quo habet vim constituendi in esse incommunicabili (γ), non potest habere vim principiandi productionem aut productionem. — Ad confirmationem dico quod imperfectio-

(a) relatiui. — *aliquid* Pr

(6) *personalis*. — Om. Pr.

(γ) *incommunicabili*. — *cum incommunicabili* Pr.

nis esset, si Paternitas daret Patri actum primum per modum formæ specificæ, et non actum secundum. Sed nullum est inconueniens si det sibi actum primum per modum formæ individualis, non actum secundum; hoc enim non est dare esso simpliciter, sed ipsum specificare, vel, ut ita dicam, individuaré. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 1^{um}: « In divinis non est esse nisi quod dat essentia, sicut nec intelligere nisi intellectus. »

Ad quartum negatur consequentia, quæ fit ibi: generatio distinguit genitum a generante; ergo illud quod est principium generationis, est principium distinctionis. Consequens est falsum, quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 41, art. 5, ad 1^{um}: « Illud (propter) generans generat est commune genito et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio, id est — Antecedens autem est verum: nam generatio dicit relationem originis inter generantem et genitum, et semper importat distinctionem illorum. Non valet ergo consequentia facta, si loquamur uniformiter de principio distinctivo, et de productivo; scilicet quod oporteat idem esse formale productivum et formale distinctivum. Sed conceditur quod illud quod est formale productivum, sive illud quo Pater formaliter producit sicut principium quo, non sicut generatione, est illud quo elicit distinctivum formale; quia illud distinctivum, scilicet relatio, consequitur secundum modum intelligendi ad productionem. Sic ergo principium generandi non est formale principium distinguendi, sed ejus illativum, id est illud quo inferitur distinctivum.

Ad quintum potest dici quod, sicut illæ productiones, scilicet generatio activa et spiratio activa, distinguuntur ratione, et sunt alterius et alterius rationis, et tamen sunt idem realiter, cum quaelibet earum sit in Patre; ita sufficit quod principium productivum unius sit idem secundum rem cum principio productivo alterius, licet sint alterius rationis. Nam, cum Filius procedat ut Verbum, Spiritus Sanctus, ut amor, principium productionis unius erit essentia sub ratione intellectus; et ipsa essentia, sub ratione voluntatis, est principium alterius. Istud enim sufficit ad distinctionem productionum activarum, quæ in divinis non distinguuntur secundum rem. Sed loquendo de productionibus passivis, dico quod, ad hoc quod distinguantur secundum rationem vel quasi secundum speciem, sufficit illud quod dictum est; sed ad hoc quod realiter distinguantur non oportet quod principia illarum realiter distinguantur, sed sufficit ordo originis inter illas, quia scilicet processio Spiritus Sancti est quodammodo a processione Filii, in quantum spiritus Sanctus est a Filio; et de hoc plus dicitur alias. Unde sanctus Thomas, *de*

(») ^Γ.

Potentia Dei, q. 10, art. 2 : < Solus, inquit, onio processionum qui attenditur secundum originem, processionem multiplicat in divinis. ©Similiter, disjunctivum illarum secundum speciem, vel quasi speciem, est distinctio terminorum illarum processionum. Unde, ibidem, ad 12β : α Processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis. > — Hæc ille. — Palet igitur quomodo distinguuntur productiones activæ et passivæ in divinis.

Ad sextum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 5.⁴; quæ solutio recitata est solvendo ad primum. Arguit enim sic : < Propria actionis est propria forma, non communis. Sed generare est proprie O]eralio Patris, ut Pater est. Ego ejus principium est paternitas, quæ est propria forma Patris. » Et respondet ut supra fuit recitatum. Licet enim illa operatio sit propria Patris, non oportet quod illius principium sit principaliter forma quasi individualis Patris, sed forma ejus quasi specifica, cointellecta tamen illa forma propria; quia, ut sæpe dictum est, operatio facta virtute naturæ communis per aliquid sub illa contentum, aliquem modum proprium accipit ex principiis ejus, et ita efficitur propria, licet principaliter fiat virtute naturæ communis.

Ad septimum dicitur negando antecedens, nisi loquendo de quo formali et non elicilivo. Conceditur enim quod eadem proprietate Pater dicitur fonnaliter Pater et formaliter generans; et ita eadem notione Verbum et Filius; quia illa proprietas significatur ut actio, cum dicitur generatio; et ut relatio, cum dicitur paternitas. Sed si loquamur de quo elicilivo, ad hunc sensum quod illo Pater elicit generationem quo formaliter est Pater, falsum est; sicut et falsum est quod illo Filius sit formaliter Filius quo vel cujus virtute est productus vel genitus. Patet ergo quod, cum dicitur : eo est Pater quo generat, si ly eo et ly quo teneantur uniformiter, scilicet formaliter, vera est propositio; si autem ly eo teneatur formaliter, et ly quo elicilive, falsa est.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum illorum quæ secundo loco sunt inducta, dicitur quod major vera est, si illud tale sit absolute formalis ratio talis. Sed ad illum sensum non dicimus quod essentia divina sit formalis ratio talis actionis absolute; sed potius ut est sub tali proprietate. Est ergo falsa major, si intelligatur de illo quod est formalis ratio principalis, sed non totalis; cujusmodi est in pñqto sito, nam potentia generandi dicit essentiam simul et notionem, licet non ex æquo.

Ad secundum dicitur quod non concludit aliud, nisi quod essentia absolute sumpta non est principium vel potentia generandi, sed essentia sub tali relatione.

Ad tertium per idem; licet modus loquendi sit improprius, scilicet cum dicitur quod natura determinatur; sola enim supposita in divinis determinantur, sed natura non determinatur per relationes, licet actio, quæ fit virtute essentiae modificetur secundum quod profluit ab alio et alio supposito natura divinæ. Quæ quidem supposita quasi specie differunt, secundum quod ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 12.⁴ : < Licet enim in divinis non proprie dicatur genus vel species vel universale et particulare, tamen, ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, vel etiam Damascenus dicit. Sed attendendum quod in aliquo individuo in genere substantiali possumus speciem dupliciter considerare : uno modo, speciem ipsius hypostasis; alio modo, speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individualitatis Socratem et Platonem, verum erit dicere quod Socrates et Plato unum sunt specie; sub qua specie hypostases continentur, conveniunt enim in humanitate; sed distinguuntur secundum speciem proprietatis, albedo enim et nigredo specie differunt. Et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus ipsa hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura divinitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis, inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae » >

Ad quartum patet per idem. Concluditur enim quod relatio est de ratione potentiæ generandi, sicut modus principii, non sicut principium principale; sed tale principium est essentia, quæ potest esse principium multarum operationum secundum quod habet esse sub tali relatione vel sub tali, quæ quidem relationes sunt modi habendi essentiam.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad ea quæ tertio inducta sunt, Ad primum quidem, dicitur quod solum probat quod divina essentia absolute, et sub tali ratione sumpta, non est principium plurium productionum alterius rationis, scilicet generationis et spirationis et solum talium, ita quod ex ratione essentiae determinetur ad duas productiones et non plures. Sed, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 3. < Essentia divina est principium omnium actuum divinarum, licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus, qui est operatio, sed qui est esse; sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quæ sunt realiter unum in ipsa, tantum ratione distincta, actus refertur ad essentiam secundum illud attributum quod exigit actus conditio, sicut intelligere est ab essentia in quantum ipsa est intellectus, et res volita quæ » > possunt esse et non esse producuntur ab

essentia in quantum ipsa est voluntas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod essentia est principium actus generandi et spirandi, non quidem sub ratione qua essentia, sed cum generatio in divinis attendatur secundum processionem intelligibilem Verbi a dicente, et spiratio attendatur secundum processionem amoris a diligente, oportet quod essentia sub ratione qua est intellectus sit principium generationis Verbi, licet sub ratione qua est natura divina sit principium generandi Filium Dei; sed sub ratione qua voluntas sit principium spirationis. Verumtamen, quia in Deo intellectus et voluntas sola ratione differunt, illa distinctio inter intellectum et voluntatem non sufficeret ad hoc quod generatio et spiratio essent productiones vel processiones realiter distincte; quia, secundum eundem, I. *Sentent.*, dist. 13, q. I, art. 2 : « Quia voluntas et natura in divinis sola ratione distinguuntur, talis eorum distinctio distinctionis realis esse non potest ratio, quia principium numquam potest esse debilius principiatio. » Et hæc istam maximam propter aliquid processio Spiritus Sancti non potest distinguere a processione Filii, ex hoc quod una est processio naturæ, alia est processio voluntatis. Sic in proposito. Licet dicimus quod essentia, ut est memoria vel intellectus, est principium generationis Verbi, et ut est voluntas est principium amoris spirali, tamen hoc non sufficit ad hoc quod illæ productiones activæ realiter distinguantur; illæ enim sunt idem secundum rem, licet ratione distinguantur, scilicet generare et spirare, cum sint in eodem supposito Patris. Ipsæ autem processiones passivæ, puta nativitas et processio Spiritus Sancti, realiter distinguuntur; sed (x) potentia generandi et potentia spirandi, sive illa (6) ponantur essentia vel intellectus, et essentia ut voluntas, sive paternitas et Spiratio activa, sive intellectus sub paternitate et voluntas sub relatione spirationis, non distinguuntur realiter (r), quia licet illæ relationes et spiratio sint duæ relationes, non tamen sunt duæ res; sed earum realis distinctio attenditur, quia habent invicem ordinem originis, et una est ab uno, et alia a duobus suppositis.

Ad secundum patet responsio per idem. Conceititur enim quod principia istarum productionum sunt alterius rationis, modo prædicto; sed illa diversitas rationis in principio non sufficeret ad diversificandum productiones aut processiones secundum rem; nec etiam sufficit dicere quod essentia, vel intellectus, est principium unius productionis, et ut est voluntas, alterius, nisi etiam in ratione talis principii relatio includatur, alias non apparet cur non convenirent tæ productiones Spiritui Sancto sicut Patri I.

Ad tertium conceditur totum, præter hoc quod

() trd: — «*cihc* l Pr.

() ilUr. — *illa* Pr.

(y) non duCin^uuniur rialtier. — Om. Pr.

opinio ista diminute loquitur, quia dicit solum al/olutum esse principium totale productionis personarum, relationem totaliter excludendo; quod non bene dictum est, quia tunc potentia generandi est quid commune toti Trinitati, immo non apparet, cur non conveniret divina essentia?, ex quo dicit purum quid et non ad aliquid.

Ad quartum conceditur quod essentia, ut induit rationem memoria vel intellectus, est principium generandi Verbum, principale, sed non totale, immo de ratione talis potentiæ est essentia tali ratione induta sub tali relatione quæ est paternitas. Et similiter essentia ut induit rationem voluntatis est principium spirandi amorem, loquendo de voluntate, non ut lib/er/ni libertate contradictionis, sed ut natura quædam; talis, impii, est ratio spirandi amorem in Filium; et ideo est principaliter principium spirandi, coinlellecta relatione communi Patri et Filio, sicut de potentia generandi dictum fuit sæpe.

Et sic patet quod ista opinio est insufficiens, licet aliqua vera dicat.

Sed contra responsiones istas arguit Guido de Carmelo, sexto *Quolibet*, q. 6, prokuidendo quod essentia non sit principium generandi Verbum sub ratione intellectus vel alterius attributi. Arguit enim sic. Si ratio principiandi Verbum esset sub propria ratione in divinis, dato per impossibile quod nulla esset possibilis creatura, hoc dato (a), adhuc ibi esset propria emanatio Verbi. Ex possibilitate enim creatura? non confertur fecunditas divinæ perfectioni, immo magis e converso propter omnimodam imperfectionem divinam est (X) possibilis creaturarum; et ita, si nulla esset possibilis creatura, esset infinita Dei essentia fecunda ad productionem ad intra. Igitur ibi esset propria ratio emanationis Verbi. Sed si nulla esset possibilis creatura, nulla esset distincta et propria ratio attribulalis. Igitur propria ratio attribulalis non est principium producendi Verbum divinum.

Secundo. In agente non per instrumentum, productionis principium non est inferioris ordinis ac minoris continentie quam terminus productionis. Patet: quia tunc productum concerneret virtutem producentis; quod est impossibile; dico autem in generante non per instrumentum, quia quod agens agat principio non sic perfectio sicut terminus, contingit ex imperfectione agentis vel modi agendi. Sed essentia est terminus in productione Verbi; quæ essentia, cum sit primus actus dans esse simpliciter, omnium rationum attribulalium contentiva, et prior in divinis, comparatur ad attributa vel prima perfectio ad secundos et quasi qualitates, ut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 5. Ergo ipsa, et non aliquod attributum, est in Patre, non producente per instrumentum, principium productionis Verbi.

Tertio. Illud est in effectu per se vel secundum

(») A0< dato. — hoc rini datu Pr.

dum se, non videtur reduci ad illud quod est in causa non secundum se sed per comparisonem ad effectum. Sed distinctio productionum est in Deo secundum se et non per comparisonem ad effectum, scilicet enaturas. Distincta autem rationes attributales, et proprietates (x) secundum earum distinctionem non sunt in Deo, sed sumuntur per comparisonem ad creaturas. Ergo distinctio emanationis non debet reduci ad distinctas rationes attributales principaliter.

Quarto. Qualem ordinem habent aliqua secundum rem, ubi sunt distincta secundum rem, talem habent secundum rationem, ubi sunt distincta secundum rationem. Sed ubi intellectus secundum rem differt a natura, non est principium in virtute naturæ nisi secundum actum et perfectionis accidentalis. Igitur, ubi differt secundum rationem intellectus a natura, non erit in virtute nature principium nisi secundum actum et perfectionis secundæ distincta a natura secundum rationem; unde videmus quod animalia non generant per aliud nisi per naturam. Nec valet si dicatur per potentiam generativam, quia secundum aliquos potentia generalis non est nisi natura, vel si aliquid a natura est instrumentum naturæ; Deus autem non producit ad intra per instrumentum.

Quinto. Distinctio attributorum est per actum rationis et intellectus. Sed nullum intelligere procedit productionem Verbi. Igitur illud quod causatur ab actu intellectus, sicut sunt distinctæ rationes attributorum, non erit principium, sub tali distincta ratione, emanationis Verbi.

Ad primum istorum conceditur major et minor pro nunc. Et ideo argumentum non plus infert, nisi quod attributum, ut est distinctum ab essentia, non est principium producendi Verbum, ita quod distinctio illa aliquid faciat ad rationem principii, vel si quocumque modo requisita ad principiandum; sed non concludit quod illud cui intellectus attribuit rationem attributi, et distinguit illud ab essentia, non sit principium producendi Verbum. Licet enim nulla creatura esset possibilis, adhuc esset intellectus in Deo, licet forte non esset distincta divina essentia.

Ad secundum dico quod intellectus, ut distinguitur ab essentia divina, non habet quocumque principium producendi Verbum quod sit essentia divina; sed solum producendi Verbum. Sed quod intellectus sit principium producendi Verbum quod sit Deus, vel quod sit principium productionis cuius terminus est essentia, hoc habet, vel est intellectus divinus idem essentiæ divinali. Argumentum ergo bene concludit quod intellectus, vel pascitur ab essentia, non est principium productionis terminatum ad essentiam divinam; unde, sicut persona producta per generationem est Filius, et Verbum, et Deus, ita principium producendi est natura, et intellectus, et

divinitas, ita quod singulæ rationes in producto correspondent simul rationibus in principio producente; quæ tamen dicunt principium actionis, sicut natura et intellectus; vel formam specificam producentis, ut divinitas.

Ati tertium dico quod supponit duo fatalia. Primum est quod productiones activæ sint distincta a natura ex natura rei, immo realiter. Secundum est quod supponit quod non intelligamus quod distinctio attributorum aliquid faciat ad producendum Verbum.

Ati quartum dico quod liene concludit quod intellectus, ex hoc quod intellectus, non habet quod ait principium generandi aliquid habens naturam divinam, sed videtur artus intelligendi et gignendi Verbum; sed non propter quod natura divina, ut est intellectus, sit principium gignendi Verbum, licet non, ut intelligitur, habeat quod sit principium gignendi Deum, et ut est divinitas vel natura divina; et hoc est quod nos dicimus. Cum enim addit quod animal, per essentiam et non per potentiam, generat animal, nisi instrumentaliter, dicitur quod verum est. Et ideo concedo quod Pater, secundum divinitatem sive naturam divinam, gignit Deum. Cum hoc tamen stat quod, sicut animal, puta homo, per intellectum gignit verbum, et non per essentiam vel naturam. Pater, virtute intellectus, in quantum huiusmodi, producit Verbum. Inde, principium generandi Filium est natura in quantum huiusmodi; sed quod ille Filius est Verbum, hoc est quia natura est intellectus. Potentia ergo generandi Filium est essentia divina ut natura; principium similiter generandi Verbum est essentia vel intellectus.

Ad quintum dicitur sinit ad primum, scilicet quod nihil quod causatur ab actu intellectus est principium producendi Verbum divinum; et ideo bene concluditur quod distinctio illa quam intellectus facit inter attributa, vel intentio attributi ut est attributum, nihil faciunt ad rationem principii productivi ad intra sed non probatur quin illud cui intellectus attribuit rationem attributi, utpote intellectus, vel illud quod ratio distinguit ab essentia divina, sit principium producendi Verbum; tale enim est in Deo ab eterno, etiam (x) posito quod nulla esset possibilis distinctio rationis.

IV. *Ad argumenta Durandi.* — Ad ea vero quæ quarto loco inducta sunt dicilur.

Ad primum quidem dicilur quod terminus formalis productionis Verbi est essentia, et non relatio signata in abstracto, scilicet paternitas. Dicitur ulterius quod in illa generatione non est aliquis terminus formalis productus; et ideo distinctio, ibidem facta, de termino communicato et de termino producto, nulla est. si loquamur de formali termino. Dicilur ulterius quod terminus productus est ipsum suppositum; falsa est

(x) *proprietat* C9, — Oin Pr.

(3) *etiam.* — ei Pr.

ergo imaginatio fundata in (a) hoc, quod sicut in Filio est aliquis terminus formalis productus, et aliquis terminus formalis communicatus, ita in Patresit principium communicandi,cl aliud principium producendi.

Ad secundum dicitur negando maiorem. Nec valet probatio, cum falsum assumat, scilicet quod in omni productione, formale principium productionis distinguatur a formali termino illius, ut patuit in alia quæstione. Falsum etiam supponitur in minori, scilicet quod in Filio sil aliquid communicatum, ct aliquid productum distinctum realiter ah illo quod communicatur. Iste quidem Doctor errat non modicum, ponendo quod relatio divina secundum rem ab essentia distinguatur.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod ponens essentiam divinam esse principium actuum notionarium, [K]lest assignare rationem cur in divinis non sunl plures emanationes quam duæ : scilicet, essentia est principium talium actuum sub ratione intellectus aul memoriæ, el sub ratione voluntatis, el non aUolute sub ratione qua essentia. Constat autem quod in natura intellectuali processio immanens non attenditur nisi secundum actionem intellectus vel voluntatis. Et ideo, cum in divinis sit solum processio quæ invenitur in natura intellectuali, solum sunt ibi duæ productiones secundum speciem distinctui. Cur autem nulla earum potest multiplicari secundum numerum, dicitur in alia quæstione.

Ad quartum dicitur quod essentia divina est principale principium quo Pater generat; paternitas autem est principium non ita principale, sed scilicet cointelectuin. Nec valet ratio : filiatio est in Filio vere productio (β), igitur paternitas est in Patre vere producens vel productiva, — tum quia consequentia non valet; quia relatio, licet jiossil produci saltem consecutive ad productionem hypostasis, non tamen habet rationem productivi, licet possit esse modus agentis, vel modus principii productivi, cujusmodi est in proposito; tum quia filiatio non proprie producitur, sed Filius.

Et sic patet quod rationes contra conclusiones facle non procedunt.

Ad rationem factam in pede quæslionis, dicitur quod potentia generandi non dicitur proprie activa nec passiva, sed productiva; nam personæ divinæ non sunl facta?, sed producte. Et hanc responsionem in sententia dat sanctus Thomas, prima parte, q. 41, art. 4.— Item, *de Polentia Dei*, q. 2, art. 1, dicil quod potentia generandi nec est activa, nec passiva, licet ¶ modum potential activæ significetur. — l Item, primo *Sententiarum*, dist. 7. q. I, art. 1, dicil quod potentia Dei non est activa, nec passiva, sed superactiva.

Et hæc de quæstione dicla sufficient.

(*) in. — Hcut Pr.

(C) *productio*. — *productio* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM IN DIVINIS IOSSINT ESSE PLURES FUJI

ECu n d o quæriiir juxta eamdem distinctionem : Utrum in divinis possint esse plures Filii.

Et arguitur quod sic : Deus Pater est polentior ad generandum quam |>ater creatus; sed unus homo potest generaro plures filios; ergo et Deus, praecipue cum potentia Patris uno filio generato non diminuatur.

In oppositum arguitur: In divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possunt esse plures Filii, jam de facto essent ibi plures; et ita essent plures pcisonæ in divinis (piam lres.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur aliquæ conclusiones. Secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS 1.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sil hæc

Prima conclusio : In divinis non possunt esse plures Filii.

Ptobatur : tum quia quidquid potest esse necesse esse, actu est necesse esse; tum quia quidquid potest esse Deus, est actu Deus, etc. — Nec est de ista conclusione aliqua dubitatio apud catholicos. Omnes enim concorditer ponunt quod in divinis non possunt esse plures Filii, nec plures Patres, nec plures Spiritus Sancti ; licet dubium sit unde oritur repugnantia, quod aliqua relatio, puta filiatio, aul paternitas, secundum numerum pluriflcari non potest.

Secunda conclusio : Secundum mentem Mincti Thomæ, hujus impossibilitas resolvitur In divinam ImmntcrlallUitem ut in causam.

Hanc enim conclusionem ponit ipse, prima parte, q. 41, ari. 6, ubi ponit quatuor rationes, quarum prima est talis : « Plures, inquit, filiationes in divinis esse non possent, nisi secundum materiale eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur secundum numerum, nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non jiotest esse nisi lanium una filiatio subsistens; sicut albedo subsistens non posset esse nisi una. »

Item, I. *Sententiarum*, dist. 7, q. 2, ari. 2, q.a 1., assignat eamdem rationem : « Impossibile, inquit, est quod filiatio in divinis multiplicetur secundum l numerum ; qilia talis multiplicatio esset materialis.

Unde in Doo non potest nisi una filiatio; et una filiatione non constituitur nisi unus Filius. Et ita in divinis non possunt esse plures Filii, nec plures Patres, n

Item, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 9, ad primum, sic ait : e Nihil unum secundum speciem existens, secundum numerum potest multiplicari, nisi ratione materiæ. El hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia et filiatio; quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures Filii in divinis, oporteret etiam esse plures filiationes; et ita oporteret eas secundum materiam subjectam multiplicari ; quod divinæ irnmaterialitati non convenit. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est : Etiam secundum mentem sancti Doctoris, hujusmodi impossibilitas revivitur, ut in causam, in perfectionem divinam, tam ex parte processionum, quam ex parte procedentium.

Unde, prima parte, ubi supra, ponit secundo loco talem rationem, dicens : « Secunda, inquit, ratio sumitur ex parte processionum. Quia Deus intelligit omnia et vult uno simplici actu. Ideo non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, qui est Filius; et una tantum per modum amoris, qui est Spiritus Sanctus. » — Hæc ille. — Tertia ratio vero quam ibidem ponit, talis est : « Ex hoc, inquit, est pèrfectus Filius, quia tota divina filiatio in eo continetur, ex quo est quod est tantum unus Filius. Similiter idem dicendum est de Spiritu Sancto. > — Hæc ille.

Hanc ultimam rationem similiter ponit, 1. *Sententiarum*, ubi supra, a Hoc ipsum, inquit, pertinet ad perfectionem Filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis; unde est perfecte Filius. >

Patet ergo quomodo ex divina perfectione procedit Impossibilitas plurificationis relationum unius rationis secundum numerum. Quia enim Deus perfectissime intelligit, ideo unico actu simplicissimo omnia intelligit; unico autem actu intellectus non producit nisi unicum Verbum. Et similiter, quia Filius in divinis est perfectissime Filius, ideo non se habet ut participans filiationem, immo est ipsa quidditas filiationis divinæ subsistens. Ex quo sequitur quod nihil de divina filiatione potest esse extra illam. Si enim aliquid de divina filiatione esset extra illam, jam posset imaginari perfectior filiatio, scilicet una quæ continet perfectionem prim® filiationis et secunda».

Quarta conclusio est : Etiam secundum mentem sancti Thoma·, hujusmodi Impossibilitas resolvitur In modum naturalis processionis ut In causam.

Nam ipse, prima parte, ubi supra, quarto loco assi-

gnat talem rationem : « Personæ, inquit, procedunt naturaliter ; et natura determinatur ad unum. >

Item, *de Potentia Dei*, ubi supra, sic dicit : « Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit. Natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo materiali plura proveniant propter materiæ divisionem. Et ideo, quia ibi est omnino immaterialis natura, oportet Filiurn unum esse tantum. > — Hæc ille.

Item, q. 2, art. 4 : < Potest, inquit, aliqua specialis ratio assignari, quare Pater tantum unum Filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde, cum Pater natura generet Filium, non potest esse nisi unus Filius a Patre genitus. Nec potest dici quod sunt plures numerem eadem specie existentes, sicut apud nos accidit, cum non sit ibi materia, quæ est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est : Etiam hujusmodi Impossibflta>s secundum mentem dicti Doctoris, resolvitur, ut In causam, In modum quo divinæ personæ constituuntur, et ab invicem personaliter distinguuntur.

Unde, in *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad decimurn, sic ait : « Quod enim in divinis, inquit, alius Filius esse non potest, contingit (a) quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius, et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantiæ propria sunt sibi soli ; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione. > — Hæc ille. — Et ad tertium, ibidem, sic ait : « Ipsa relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis; propter quod dicitur proprietas personalis. Ipsa autem natura divina tenet locum naturæ speciei. »

Item, eadem q., art. 4 : < Non est, inquit, in divinis aliquid quo Filius distinguatur ab aliis personis, nisi sola relatio filiationis, quæ est ejus proprietas jersonalis, et qua Filius non solum est Filius, sed est hoc suppositum vel jersona hæc. Impossibile est autem illud quo aliquod suppositum est hoc, in pluribus inveniri ; quia sic ipsum suppositum esset communicabile; quod est contra rationem suppositi, individui, et personæ. Unde, nullo modo jiotest alius Filius in divinis quam unus. Non enim potest dici quoti una filiatio constituat hunc Filium, et alia alium; quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, quod esset in divinis materia, aut aliud distinguens quam relatio. »

Item, q. 9, art. 9, ad primum : < Illud, inquit, pier quod aliquid individuatur et efficitur incommu-

(») contingit — *concludit* Pr.

nirabile, impossibile e>l pluribus esse commune. Illud enim per quod Socrates est hoc aliquid, non potest intelligi pluribus inesse. Unde, si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii personam ; et ila o>ortet quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod unitati divinæ essentiae non convenit. » — Hæc ille.

Kt in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBITATIONES

IL — OBJECTIONES

§ 1.— Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia quorundam contra istam |xeitiunem. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Aureolus (i. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1), probando illam esse multipliciter defectivam.

Primo, inquit, iste modus delicii, quia dicit omnem plurificationein secundum numerum fieri propter materiam quantam, accipiendo materiam pn> parte compositi essentiali existente in potentia.

Primo sic. Illud enim quod potat concipi conceptu univeixdi non est principium individuationis. Sed materia potest intelligi conceptu universali ; etiam materia quanta : in conceptu enim hominis intelligitur corpus organicum, quod includit materiam quantam. Ergo materia (pmnta non est causa individuationis; et per consequens nec pluriOvationis.

Secundo sic. Ablata causa aufertur effectus, et maxime si sit causa procusa. Sed nulla materia existente, adhuc ipsæ animæ separata niimeraliter distinguuntur. Non ergo esset causa numerationis animarum materia quanta. — Et si dicatur quod remanet habitudo ad corjiora, non valet. Numqiiarn enim effectus inesl alicui propter habitudinem ad causam ; alioquin nix esset alba propter solam habitudinem ad albedinem, esto quod non participaret eam in actu; el similiter lignum esset calidum propter solam habitudinem ad calorem. Sed constat quod animæ separata sunt in actu individual, et niimeraliter distincta. Ergo causa individuationis non est sola habitudo ad materias distinctas.

Tertio sic. Philosophus dicit, 4. *Metaphysics* (t. c. 3), quod idem est dicem: aliquis homo, et unus homo, et iste homo. Sed constat quod non est homo per materiam quanLim. Ergo nec iste homo.

Quarto sic. Coeli distinguuntur numero, secundum Commentatorem, *primo Padi ct Mundi* (c. 93). Sed cceli non habent materiam, ul idem ponit ibidem ; et non est dubium quod Philosophus fuit illius

wntentiae. Ergo non omnis numeralis distinctio est per materiam quantitati subjectam; nec illa fuit mens Philosophi. Sed quæ fuerit mons Philosophi dicit arguens in proposito alio, scilicet dist. 3. primi, (q. I, art. 2), quod, cum Aristoteles dicit quod forma abstracta a materia ultima abstractione non potat plurificari, 12. *Metaphysics*, per formam intelligil rationem specificam el naturam ; materia autem accipitur ibidem non pro parle compositi; sed pro quocumque addito ad specificam rationem, El potest distingui quintuplex (a) modus talis materiae. Additur enim conceptui specifico, quandoque situs cl quantitas, cujusmodi situs est |iassio; et sic consurgit conceptus individui signati, dicendo : hic homo, vel ille homo. Aliquando vero additur multitudo accidentium priorum ; el sic consurgit conceptus individui simul totius, de quo loquitur Philosophus 7. *Metaphysics* (l. c. 28), ul dum concipitur Socrates cum sua propria figura et colore el roteris accidentibus, quæ appellantur partes materiae, non formae, 7. *Metaphysics* (t. c. 28), quia scilicet non sunl de conceptu specifico. Aliquando autem additur particularitas incerta alisque oinni significatione et determinatione; et sic consurgit conceptus individui vagi, ul cum concipitur quidam homo, vel quidam angelus. Aliquando autem additur particularitas certa el determinata, mm tamen silus, seu quantitas vel signatio; et tunc consurgit conceptus individui afatracti, qualis est Gabriel, vel Michael; quod non est individuum signatum vel demonstrabile, concipiendo hunc angelum vel ilium, quia tunc, necessario situaretur hic vel illic (€). angelus autem non polest esse subjectum situs. Aliquando autem additur ad conceptum specificum, aliquod accidens commune omnibus individuis, sed proprium speciei, ul cum dicitur : homo risibilis, aut aliquid hujusmodi. Potest etiam addi sibi accidens intentionale, ul si concipiatur homo in quantum Species, vel ut prædicabilis de pluribus. Secundum hoc ergo de homine ~~M~~nt esse sex conceptus. Primus quidem individui signati, ul cum concipimus hunc, hominem. Secundus vero individui simul lotius, ul cum concipimus hunc hominem cum talibus carnibus el ossibus. Tertius vero individui vagi, ut dum concipimus quemdam hominem. Quartus vero individui abstracti a situ el omnibus accidentibus, ul cum concipimus Socratem secundum suam realitatem, quæ subjicitur omnibus accidentibus; illa namque est propria, non coniiiimus. Quintus autem congregati ex ratione specifica cl accidentibus ejus, ut dum concipimus hominem cum figuris el qualitatibus sibi debitis in cninmmu, aut dum concipitur homo in quantum est species. Sextus est afatractissimus, qui est conceptus forinæ simpliciter; el <pnd<litalivus, ut dum

<a) *quintuplex-* ~ *quintui* Pr.
(A) *lue vel illic,* *huc vel illuc* Pr.

concipimus hominem simpliciter, 'abstrahendo ah istis munibus; et forma (aliter abstracta, si esset in re secundum illam denudationem quam babel in intellectu concipiente illo sexto modo, plurificari non posset. Sic ergo intelligendum est quod forma abstracta a materia plurificari non |M>test. Et propositio sic intellecta esi |>er se nola ; non autem intelligendo obstructionem a materia qua· est pars compositi.

Secundo dicit illam positionem deficere in hoc quod ait ex hoc filiationem non |x«se plurificari in Deo. scilicet ex immnlerialitate.

Primo. Secundum hoc enim non plus repugnabit Filio in divinis plurificari, quam Michaeli vel milliet angelo, qui secundum te plurificari non polest, quia est forma abstracta. Sed hoc est absonum ; quoniam in angelis saltem esi ratio generis et speciei, quamvis non sil nisi unum individuum in una specie, secundum te; constat autem quod a filiatione non potest abstrahi conceptus specificus aut generis, quia non est genus aut species in divinis. Ergo ratio illa non est causa illius iinplurificabilitatis quam haliet filatio.

Secundo. Quia effectus proprius debet reduci in causam propriam. Sed non plurificari proprium est Filio et Spiritui Sancto, tali modo quod non competit alicui creato; nulla namque creatura sic est immultiplicabilis (a) sicut divinæ relationes. Ergo non debuit assignari pro causa absraclio quæ communis est creaturis.

Tertio loco dicit istam positionem deficere.

Primo. Quoniam dici posset quod hujusmodi filiationes non essent in eodem subjecto. Non enim essentia est subjectum proprietatum, sed supposita. Ergo quot erunt filii, tot erunt subjecta; el sic filiationes distinguere poterunt penes illa.

Secundo. Quia plures paternitates sunt in eodem Socrate ad plures filios, et plures similitudines in eodem albo ad plura coalba. Sed islæ sunt ejusdem rationis, et solo numero differentes. Igitur, ex hac ratione non tollitur quin plures filiationes poni |>osint in Deo.

Tertio. Tales filiationes plures essent inter alios et alios terminos; et ita haberent quo distinguerentur ad invicem, esto quod non per subjecta. Ergo non apparet quod illa ratio sufficiat.

II. Argumenta Scoti.— Pro hoc arguit Scotus, 5. *Metaphysics* (q. 7), probando quod nulla accidentia unius speciei possunt esse in eodem subjecto.

Primo principaliter. Quia in eadem parte diaphani sunl plura lumina causata ex diversis luminositas.— Si dicatur quod non sunl plura lumina, sed ex illis fit unum. — Contra. Ibi sunt diversa agentia, scilicet plura luminosa ; ergo plures actiones el plures effectus.

(a) *inimultiplicabilit.* — *multiplicabilia* Pr.

Secundo. Quia plures *périr· cjuxlem rationis sunt in oculo e(in phantasia. — Dicetur quod non sunt in eadem parte oculi. — Contra. Viso uno albo, si in eodem situ ponitur aliud album, ibi essent duæ species alliedinis in eadem prie oculi. Nec valet, si dicatur quod non erunt ibi duæ species, sed procedens augetur. Hoc, inquam, non valet; quia si primo videtur album intensum, et |xvst album remissum, si species illius albi remissi augeat procedentem, tunc species repræsentans album remtaiim eril intensior «piam §pecie repræsentans album intensum; quod est contra sensum. — Item. Accidens intentionale alistrahit a situ et dimensione secundum se, el ab actione expllenti rive contraria. Sed ex talibus videtur causari repugnantia duorum in eodem subjecto.

Terito principaliter. Quia idem pier numero haliel þhin filiationes; cum relatio numeretur numeratione termini. — Si dicatur qucxl esi eadem paternitas qua refertur ad plures filios. — Contra. Quia tunc, corrupto uno filio, maneret illa eadem relatio in numero qua referebatur. Eigo maneret terminus, quod est contra positionem; vel maneret relatio destructo termino; vel eadem relatio maneret el non maneret. — Item eadem ratione paternitas Socratis el Platonis possent terminari ad eumdein filium, ita quod haberent eumdem filium. Probatur : quia secundum te eadem paternitas numero terminatur ad diversos filios ; igitur a simili eadem filatio terminari polest ad plures patres.

Quarto principaliter. Idem subjectum in numero est in |X)tentia ad plures albedines succedentes diversis temporibus. Ergo haliel simul diversas potentias ad illas albedines. — Si dicatur quod est eadem potentia in numero. — Contra. Quia tunc cum una albedo corrumpetur alia non corrupta, similiter potentia ; et tunc idem numero manet et non manet.

III. Argumenta Adæ. — Pro hoc etiam arguit Adam, in secundo, multipliciter.

Primo. Quia duo lumina simul coextendunlur in medio. Cujus probatio est : quia posita una candela tantum in domo de nocte, illuminatur domus remissius quam si plures ponantur; et una de illis subtracta, postquam poeitæ fuerint, patet sensibiliter quod lumen remittitur; et cum candela apponitur, dato quod sint in omnibus similes, non corrumpit lumina priora, nec prioris ¢andela ; nec etiam ipsius subtractio est totius luminis vel omnium luminum corruptio. — Item, dum sunt simul ista luminaria in diversis partibus dumus, si ponatur obstaculum in medio domus, quælibet candela habebit umbram suam ex opposito talis obstaculi directe; et tamen alia candela ibidem illuminabit. Et tamen sensibiliter patet in tali casu, quod lumen est in loco cujuslibet istarum umbrarum remissius quam in illa parte domus. Cujus causam non est possibile assi-

piare ubique et bonam, nisi quod licet tota umbra illuminetur ab aliqua vel aliquibus istarum candelarum, non tamen ab ista cujus umbra ibi producitur per obstaculum; et ideo fit ibi lumen remissius quam ubi lumina omnium simul concurrunt. Ergo ubi sic concurrunt in agendo, ibi sunt plura lumina causata quam alibi.— Item, sol per accessum suum continuum, vel etiam candela, facit plus de lumine in parte ad quam sic continue accedit quam prius fuerit; et hoc non facit corrumpendo totum lumen procedens, nec sine productione novi luminis. Ergo sunt ibi plura lumina. Et qua ratione duo lumina simul coextenduntur in medio, pari ratione et duo calores in calefactibili, et sic de aliis.

Secundo. Quia simul potest homo intelligere Socratem et Platonem, et non unica intellectione, individualiter et distincte, ante compositionem et divisionem, igitur duabus. Assumptum patet; quia homo potest habere de ipsis tales notitias simul, quod sciat vel credat Socratem distingui a Platone virtute talium simplicium notitiarum.

Tertio. Quia notitia sensitiva non est universalis; igitur tantum unius repræsentativa. Igitur quando videntur duo alba, sunt in potentia visiva simul duæ visiones. Et hoc aliunde patet; quia licet ponatur aliquod obstaculum inter oculum et unum illorum, non propter hoc deficit aliud videre.

Quarto. Quia recipio aliquem hominem diligentem duos homines duobus actibus diligendi; ex istis duobus actibus generantur duo habitus inclinantes ad dilectionem hujus et istius. Et quod sint duo patet; quia potest perdere inclinationem ad diligendum unum istorum, stante inclinatione diligendi alterum; ergo quando inclinatur ad distincte diligendum utrumque, habet distinctos habitus.

Quinto. Quia unus oculus potest videre alium sibi similem; sed hoc fieri non posset, nisi simul in medio esset species utriusque oculi. Eodem modo, quando omnes parietes domus sunt uniformiter albi, vel quilibet eorum causabit in medio speciem sui (et tunc multa individua unius speciei simul erunt), vel nullus. Et hoc non; quia oculus in medio positus non potest naturaliter videre quincumque istorum; et hoc non fit naturaliter sino Specie rei visibilis recepta in oculis. Et sic pari ratione causantur ibi species in aere intermedium.

Sexto. Quia in speculo posito in tali medio, patet per experientiam quod quilibet istorum per parietem essentialiter repræsentatur. Igitur, etc.

Septimo. Quia lumen reflexum secundum numerum est aliud a lumine incidente. Quia homo quandoque potest inspicere solem per lineam reflexam a speculo, quandoque non potest per lineas incidentes. Igitur lumen incidens et lumen reflexum sunt diversa lumina; quia aliter æque fortiter immutarent hominem ad videndum solem; quod patet esse falsum, cum unum sit bene tolerabile, et aliud intolerabile

oculo quandoque. — Confirmatur. Quia in casu interponi potest obstaculum inter solem et oculum, et tamen non interponi inter solem et speculum; et per consequens ibi non videbitur sol per lumen incidens, sed solum per reflexum. Et tamen illa duo lumina non sunt diversarum specierum. — Confirmatur iterum. Quia lumen reflexum est debilius incidente, ut docet experientia, et innuitur secundo de luminibus. Igitur sunt distincta; et tamen in aliqua parte medii concurrunt. Ex quibus concludit quod nulla est repugnantia multa accidentia ejusdem speciei esse simul in eodem subjecto adæquato.

IV. Argumentum Hugonis de Castro. — Hugo de Castro similiter arguit quod sub una specie possunt esse plura individua non distincta per materiam, neque per subjectum. Quia angelus potest modo habere intellectionem de lapide; et hac intellectione desistente, potest iterum habere intellectionem de eodem lapide. Istæ duæ intellectiones sunt ejusdem rationis, ut patet, quia objectum est ejusdem rationis; nec distinguuntur per materiam, nec per subjectum, nec per objectum, ut patet. Ergo aliqua solo numero distinguuntur, quæ non distinguuntur nec per materiam, nec per subjectum, nec per quantitatem; et per consequens oportet quod seipsas formaliter et intrinsece distinguantur. — Dicitur forte quod istæ duæ intellectiones differunt ex tempore connotate, scilicet ex eo quod sibi succedunt in coexistentia ad aliam et aliam partem temporis; — Sed ex hoc videtur haberi propositum, scilicet quod saltem in quadam successione, in separatis a materia, possunt esse plura sub eadem specie distincta, solo numero differentia; et per consequens, cum coexistentiæ eorum non repugnent, nec opponantur, inter se, possunt simul manere et esse, Deo conservante.

V. Aliud argumentum Aureoli. — Quarto loco dicit Aureolus (t. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1) quod istam positionem deficere, quia expresse est contra tres articulos Parisiis excommunicatos. Primum quidem, qui dicit quod quia intelligentia non habent materiam, ex hoc Deus non posset plures ejusdem Speciei facere; error. Secundum vero, qui dicit quod Deus non potest multiplicare individua sub una Specie sine materia; error. Tertium vero, qui ait quod forma non recipiant divisionem nisi per materiam; error, nisi intelligatur de formis eductis de materia in naturam. — Hæc ille.

\$2.— Contra omnes conclusiones

Argumenta aliorum. — Contra omnes istas conclusiones et signanter contra primam potest argui, probando quod in divinis possint esse plures Filii. Arguitur enim sic.

Primo. Omni potentiæ productive corresponde!

aliquod pmductibile. Sed in Filio est potentia generaliva, ut dicit Augustinus, scilicet quod Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit. El iterum argumentum bæielici (a) (apud Aureolum) est quod Pater esset potenlior Filio, si Filius non ¶oti generare. Eigo videtur quod potentiæ generalise existenti in Filio correspondeat aliquod generabile, et per conséquent» alius Filius.

Secundo sic In omni perfecta intellectione dcLt emanare verbum. Sed Filius el Spiritus Sanctus æque perfecte intelligunt, sicut Pater. Ergo Filius intelligendo producet Verbum; el per consequens erunt ibi plures Filii, et plura Verba in divinis.

Tertio. Ex infinita bonitate Patris procedit quod communicet seipsum, Filiuin producendo. Sed ;eqe bonus est Filius sicut Pater. Ergo videtur quod communicet se producendo Filium, et similiter Spiritum Sanctum, aliam personam producendo.

Quarto. Non propter aliud videtur quod non >int plures Filii in divinis, nisi quatenus distingui non posant. Sed hoc non impedit; quia si essent plures, adhuc distinguerentur. Semper enim procedens distingueretur a subséquente per cooppositam relationem originis, puta per generare et generari. Ulterius etiam distingueretur a primu Patre; quia esset tantummodo genitus, Pater vero primus tantummodo generans, medii autem essent generantes et geniti. Ergo non apparet quare non possunt esse plures Filii in divinis.

Quinto. Quia |>osse generare est aliqua dignitas Patris; immo etiam genuisse Filium Deum est dignitas. Sed dignitas omnis est Filio Dei attribuenda. Ergo ipse potest generare; immo generat Filium sibi æqualem.

Sexto. Philosophus dicit, 4. *Meteorologicorum*, quod perfectum est unumquodque quod potest sibi simile generare. Sed constat quod Filius est summe perfectus. Ergo potest sibi simile generare.

Septimo. Cum Deus sit infinitus simpliciter, debet habere omnem modum infinitati^ . Sed infinitas numeralis est quidam modus infinitatis, sicut el infinitas perfectionis. Ergo sicut in Deo est infinitas perfectionis, ita debet esse in eo infinitas numeralis; et sic in eo erunt infiniti Filii.

B. — SOLUTIONES

§ I. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. A<l en primo loro contra secundam conclusionem inducto dicitur

Ad primum, quod arguens this imponit sancto Doctori ipsum sensisse omnem plurificationem individuorum unius speciei fieri immediate |»er mate» riani quantitati subjectam. Hoc enim sanctus Tho-

(a) *ha?retici*. — *Hernici Pr.*

mas nunquam sensit, cum ipse ponat, 2. *Contra Gentiles*, cap. 75, quod species inlelligibiles individuanti per subjectum, qorjd est intellectus possibilis, sicut et omnes aliæ formæ. Ibidem etiam vult quod scientia individuatur per subjectum; el ideo scientia magistri et discipuli non sunt eadem numero, sed diversae. Ex quo plet quod, cum dicit formas unius speciei non distingui numero, nisi per materiam, large accipit materiam pro omni subjecto vel susceptivo, et non solum pro materia quantitati subjecta. Vcrumtamen dico quod mens ejus fuit quod forma substantialis non plurificatur immediate secundum numerum infra eandem speciem, nisi per materiam quantitati subjectam, non quamlibet, sed signatam. Unde in *de Veritate*, q. 2, art. 6, ad primum, dicit : < Tam materia, inquit, intelligibilis, qua scilicet consideratur in natura continui, quam materia sensibilis, scilicet naturalis, dupliciter accipitur, scilicet ut signata, et ut non signata. Et dico signatam, secundum quod consideratur cum determinatione harum dimensionum vel illarum; non signatam autem, s«?cundum quod consideratur sine determinatione dimensionum. Secundum hoc ergo sciendum est quod materia signata est principium individnationis; a qua attrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. » — Hæc ille. — Unde ad istud dubium quasi in forma videtur solvere in tractatu *de Principio individuationis*, qui incipit : *Quoniam dux sunt potentiæ. Ad* enim sic, in fine illius, postquam dixerat quod et materia el quantitas sunt principia individuationis : < Potest, inquit, hic objici, quod materia communis est de natura sua sicut forma, cum possit una sub pluribus esse; unde hæc communitas sua videtur impedire eam ne sit principium individuationis. Sed sciendum quod impossibile est formam uniri materiæ quin sit particularis, el quin sequatur quantitas determinata; per quem modum materia non est ultra communicabilis alicui alteri formæ, quia hoc quantitas cum alia (a) forma reperiri non |>ute>t cum eadem determinatione; ideo materia non est communicabilis secundum eundem rationem sicut forma. Kalio enim materiæ sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma; quia ratio sua certificatur per determinationem quantitatis, quæ in diversa pro|K>rtione el dimensione (C) requiritur ad alias el alias formas. Essentia tamen materiæ non diversificatur sub diversis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materiæ non est una el communis, sicut sua essentia; sed diversa ratio est. El ideo communitas materiæ secundum essentiam tantum, et non secundum eandem rationem, non impedit materiam (γ) esse primum principium indi-

rt/iii, — *aliqua Pr.*

(C) çuxr in *diversa proportionem et dimensione*, — Ç«a· dityrwi *ratione et diversa Pr.*

(γ) nicUcrinru. — av/nr Pr.

viduationis. > — Hæc ille. — Ex quibus patet quod materia, quæ est principium individuationis et distinctionis secundum numerum infra eandem speciem, non potest concipi conceptu communi, sicut arguens supponit. Et ad probationem quæ ibi adducitur : quia in ratione hominis includitur corpus organicum etc., dicitur quod materia signata, si concipiatur secundum quod est in se, numquam potest concipi in communi plus quam Socrates. Potest tamen concipi conceptu communi non explicante ipsam secundum quod in se est, sed in habitudine quadam generali ad formam aliquam. Et non solum contingit ista deceptio in hoc de quo loquimur, immo in nullis aliis, et præsertim in formis a materia separata. Secundum enim quod ait sanctus Thomas, prima *prie*, q. 13, art. 9 : « Formæ quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligantur secundum quod sunt in seipsis, non potest communicari nec re nec ratione; sed forte secundum similitudinem tantum, sicut dictum est de individuis. Aliquis enim metaphorice potest dici Achilles, secundum quod aliquid participat de proprietatibus Achillis. Sed quia formas simplices subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas per modum rerum compositarum habentium formas in materiis, ideo imponimus eis nomina concretu significantia naturam non aliquo supposito; et hic sunt communicabiles secundum rationem. Forma enim in supposito singulari existens, per quod individuat, communis est secundum rem, vel humanitas, vel secundum rationem, ut natura solis, » — Hæc ille. — Ubi intendit quod nihil quod ex se individuum est et incommunicabile, si intelligatur secundum quod in se est, intelligitur universaliter; immo omne nomen impositum ad significandum aliquod tale secundum quod in se, incommunicabile est re et ratione, sicut nomen Socratis ut Socrates est. Sic in proposito ; quia materia signata certis dimensionibus incommunicabilis est ulterius, nec ipsa potest intelligi conceptu communi, nec significari nomine communi, si intelligatur vel significetur ut in se est. Quia autem materiam secundum se non cognoscimus, sed in habitudine ad actum vel formam ; ideo improprie ipsam intelligimus et significamus nomine communi, puta hoc quod dico, corpus organicum, quod dat intelligere subjectum formæ taliter figuratum, et habens membra convenientia ad exercendum opera vitæ. Huc enim non est intelligere materiam signatam vel in se est hæc, sed in quadam generali habitudine ad formam. Et hoc sufficit pro responsione primi, quia minor est falsa.

Ad secundum dicitur quod procedit ex falso intellectu, ac si sanctus Thomas ponat quod materia sit formale distinctivum formarum unius speciei, vel habitudo aliqua, seu relatio ad materiam. Hoc enim sanctus Thomas non intelligit; sed solum quod

materia est unum de necessario requisitis ad initiandum individuationem formarum et distinctionem earum secundum numerum, loquendo de formis receptibilibus in materia ; formale verum individuum et distinctivum formarum unius speciei, est commensuratio ad diversam susceptivam; quam commensurationem, credo, intelligit acquisitam in materia. Et quod ista similis patet ex illis quæ ponit secundo *Contra Gentiles*, cap. 81 : « Quæcumque, inquit, oportet esse? simul proportionata et coaptata, simul recipiunt multitudinem et unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab alteri », unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin ex alia causa extrinseca (a). Formam autem et materiam semper oportet ad invicem esse proportionales, vel quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependeat a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Sin autem, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, in proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicatur quidem animæ secundum quod multiplicatur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, » — Hæc ille. — Istud autem declarat amplius, primo *Sententiarum*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad sextum . « In anima, inquit, non est aliquid quo ipsa individuetur; et hoc intellexerunt philosophi negaverunt eam esse hoc alicuius, et non quod non habeat esse in se absolutum. Et dico quod non individuat nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et in corruptas; quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individualio animarum dependat a corpore « plantarum ad suum principium, non tamen quantum ad suum finem, ita quod scilicet cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est: quia, cum omnis perfectio infundatur materiæ secundum suam capacitatem, natura animæ infunditur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem; unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc nunc esse terminatum, quamvis acquiratur animæ in corpore, non (G) tamen ex corpore, nec per deinde ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animæ esse suum terminatum,

(a) *exh imeca*. — *nib inicea* Pr.

(4) *no*». — Pr.

secundum affectiones vel dispositiones quæ consequuntur. Hinc cum, prout fuit perfectio talis corporis. Et hæc est solutio Avicenniæ. Et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua, (quando vasa removebuntur, non manebunt propria figura distincta; sed remanebit una tantum aqua. Et ita est de formis materialibus quæ non retinent esse per se. Si autem sit aliquid relinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras, vel diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera. Et ita est de anima, quæ relinet esse suum prout corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuationem et distinctum. » — Hæc ille, in forma. — El secundo *Contra Gentiles*, ubi supra: Multitudo animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam; quin alia est substantia hujus animæ, et alia illius. Non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem animæ; sed est secundum diversam commensurationem in animarum ad corpora. Hæc enim anima est cum mensurata isti corpori, et illa alteri et non isti; et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ substantiales earum manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum suas substantias formæ corporum; alias accidentaliter corporibus uniuntur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ Commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod formale distinctivum animæ ab anima in eadem est, et formulæ individuationis est commensuratio ejus ad tale corpus, ita quod illa commensuratio dicit mihi esse et actualitatem qua anima formaliter est tali corpori coaptata; et illud est quo anima formaliter individuatur. Et illud non individuatur ulterius per aliquid aliud; sed est ratio individuandi formam. Corpus autem vel materia non individual animam formaliter, sed (totius tamquam subjectum necessario requiritur ad hoc quod anima recipiat individuationem; non autem ad hoc quod sit individua.

Ad tertium dicitur quod idem est dicere « unum » homo », et « aliquis homo », et « iste homo », ad hunc sensum quod illa tria dicuntur de eadem re, et se consequuntur quantum ad existentiam, et quantum ad generationem et corruptionem; sed non est idem dicere « homo », et « iste homo », sic quod per idem formaliter Socrates sit homo et isto homo. Unde sanctus Thomas, prima (parte, q. II, ari. 3, dicit: « Per aliud Socrates est homo, et per aliud

iste homo. Illud enim unde Socrates est homo, potest nulli convenire; sed illud unde non est hic homo, non potest convenire nisi uni tantum. » — Hæc ille. — Per quid autem Socrates sit hic homo, ostendit in se in multis locis, manifestando quid sit principium individuationis. Unde, tertia parte, q. 77, art. 2, dicit: « De ratione individui est quod non possit esse in pluribus. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separate per se subsistentes sunt etiam per seipsas individualis; alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum ad primum, materia est principium individuationis omnibus formis inherens; quia cum hujusmodi formæ, quantum aside se, nate sint esse in aliquo sicut in subjecto, ex quo aliqua earum revivitur in materia quæ non est in alio, nec ipsa forma sic existens in alio. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod principium individuationis est quantitas dimensionis. Ex hoc enim aliquid natum est esse in uno solo, quod illud est in se indivisum, et ab omnibus aliis divisum. Divisio autem accidit secundum rationem quantitatis, ut dicitur 1. *Phacorum* (t. c. 15 et 16). Et ideo quantitas dimensionis est quoddam individuationis principium formis, in quantum diversarum formæ numero sunt in diversis partibus materia. Unde ipsi quantitas dimensionis secundum se habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem figure differentes positione, quæ cadit in ratione quantitatis hujusmodi; convenit enim dimensionis quod sit quantitas positionem Italiens. » — Hæc ille.

Idem proponit, 4. *Sententiarum*, dist. 12. q. I, ari. 1, q. 3, ad tertium, ubi sic ait: « Duo sunt de ratione individui: scilicet quod sit ens actu in se, vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quæ sunt vel esse ponunt in eadem specie, in se indivisum existens. Et ideo, principium individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formæ sive substantiali sive accidentali; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in cunctis dimensionibus impossibile est esse aliam distinctionem nisi per formam, quæ facit diversitatem speciei. Et propter hoc in angelis sunt tot specie quot individua; cum sint formæ subsistentes, ex seipsis habent esse in actu et distinctionem; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione. Si autem quantitas sine materia haberet esse in actu, per se babe-

(.) in individuationem. — divisionem Pr.

(6) dividatur. — individuetur Pr.

(γ) distinctio. — distinctio Pr.

ret individuationem ; quia per se haberet illam divisionem secundum quam dividitur materia, et sic una para differret ab alia, non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium. Et similiter, una linea differret ab alia numero, dum tamen acciperentur in diverso situ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliud est illud quo Socrates est hic homo vel individuum, el aliud illud per quod est homo. Unde Aristoteles in illo loco non intendebat quin per aliud Socrates sit iste homo quam unus homo, vel aliquis homo, vel ens homo, ita quod individuatō nihil addat ad unitatem vel entitatem; sed econtra intendit unitas rei, vel ejus entitas, nihil addunt ad individuum singulare, licet ccontra aliud sit principium individuationis quam entitatis vel unitatis rei. Quidditas enim hominis est ens el una non per aliud additum ; sed ad hpc quod individuelur requiritur aliquid extra quidditatem.

Ad quartum diceret sanctus Thomas quod in rodo est materia, licet sil alterius rationis quam materia horum inferiorum. Hoc enim ipse ponit expresse, prima parte, q. 66, art. 2, ubi etiam negat dictum Averroes. Item, in scripto super 8. *Physicorum* (lecl. 21), in capitulo: *Quod autem necesse est impartibile etc.*, < Averroes, inquit, dicit corpus cœlesle non esse compositum ex materia et forma, quasi potentia el actu ; sed dicit ipsum esse materiam (a) actu existentem. Et formam ejus dicit animam ipsius; ita tamen quod non constituatur in esse per formam, sed solum in moveri. El sic dicit in eo esse non potentiam ad esse, sed solum ad ubi, sicut dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Et hoc veritati repugnat et intentioni Aristotelis. Veritati quidem, multipliciter. Primo, quia dicit corpus cœlesle non esse compositum ex materia et forma. Hoc enim omnino est impossibile. Manifestum est enim corpus cœlesle esse aliquid actu, alioquin non moveretur; quod enim est in jxrtentia Unium non est subjectum motus, ul in quinto (t. c. 17) habitum est. Oportet autem omne quod est actu, ve! esse formam subsistentem, sicut sunl forma· separata», vel habere formam in alio, quod quidem se habet ad formam sicut materia, et sicut potentia ad actum. Non autem potest dici quod corpus cœlesle sit forma subsistens; quia sic esset intellectum in actu, non cadens sub sensu, nec sub quantitate (C). Relinquitur ergo quod est compositum ex materia el forma, et potentia et actu ; et sic est in ipso quodammodo potentia ad esse. » — Hæc ille. — Et idem ponit, secundo *Sententiarum* t dist. 12, q. 1, art. 1, et in multis aliis locis. Et ita fuit mens Philosophi, ut patet legenti dicta ipsius. Nam Aristoteles, 12. *Metaphysicis*, particula decima (t. c. 10), secundum

signationem Commentatoris, sic ait in principio : *Et omnia quas transmutantur habent materiam, sed diversam. Omnia igitur æterna quæ sunt non generabilia, ct moventur secundum translationem, habent materiam, sed non generatam, srd ex ubi ad ubi.* — Hæc ille. — Super quo verbo dicit Commentator : « Et sic omnia quæ transmutantur habent materiam, sicut dicimus; sed natura' materialium diversificantur secundum modos natum translationis. Materia autem generabilium est in potentia; translatorum autem in actu; cum translatum sit aliquid actu. Et ideo, cum illud quod est translatum non fuerit generabile nec corruptibile, non halxibit materiam quam habet generabile et corruptibile; et est illa quæ est in potentia. Omnia enim æterna quæ non sunt generabilia, si moventur motu secundum translationem, habent materiam, sed non materiam generabilium, sed materiam eorum quæ moventur de ubi ad ubi. Et ex hoc videtur corpus cœlesle non habere potentiam divisibilem, secundum divisionem corporis, scilicet formam materiale ; nam si ila esset, esset in eo materia quæ est in potentia; el jam declaratum est quod nullum ælernum habet potentiam ut corrumpatur, in primo *Cudi ct Mundi*. Avicenna autem erravit in hoc quod dicit quod materia quæ est in potentia existit in omnibus corporibus. » — Hæc ille Commentator, in forma. — Ex quo palet quod solum negat in cœlo materiam, quæ sil in potentia ad formam quam non habet, sed solum ad ubi ; licet forte alibi dicat op|M> situm. Cum autem arguens dicit quod mens Philosophi ponentis illam propositionem, scilicet omnis forma abstracta a materia est implurificabilis secundum numerum, fuit loqui de abstractione a materia, non prout materia est para compositi, sed prout generaliter materia nominat omne additum natunc specitiræ ; mirum est unde venit ista mirabilis glossa textum destruens. Quod apparet; nam Commentator, duodecimo *Metaphysics*, comment. 49, sic ait : < Quod est unum in specie et plura in numero habet materiam ; sed declaratum est quod principium cœli non habet materiam. » — Hæc sunt verba ejus. Ex <|U0 patet (puni illa materia est causa phirifirabilis individuorum in eadem specie, secundum mentem Commentatoris el Aristotelis, quam pπ>1kiverunt nullo modo esse in primo motore, vel in principio cœli. hi tota vero serie libri *Metaphysics* nusquam reperitur quod Philosophus aut Commentator protent in primo principio non esse materiam, nisi loquehdo de materia, per quam aliquid est in potentia ad esse xel non esse, aut ad ubi vel ad formam. El ideo, si talis «listincliō de materia sit de mente Aristotelis, cum ifise nusquam prol>et materiam talibus modis acceptam non in primo principio, non sufficienter pruknt primum principium non plurifirari secundum numerum. Unde l particula 31, 12. *Metaphysics*, ubi probat mate-

(a) materiam. — ut Pr.

(S) *quantitate*. — *qualitate* Pr.

riain non esse in primo principio, loquitur in hæc verba : *Quoniam, inquit, quod est in potentia possibile est ut non sit ens simpliciter, id est quod corrumpatur in aliqua hora. Hoc quidem determinatum est in naturalibus, quod omnis illud, est substantia. admiscetur potentia, est generabile et corruptibile. Et si fuerit in potentia motor in loco, impossibile est ut non moveatur. Inde necesse est ut isti motori non admisceatur potentia omnino, neque in Militantia neque in loco (a), neque in aliquo rui potentia. Et Iam intendit Aristoteles cum dicit : Necesse est igitur ut (alis substantia sit actio; quia causa potentia in rebus, in quibus est potentia, est materia, ut dictum est in naturalibus. Et quia ista substantia sunt moventes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia; cum necesse est ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio pura; et omne quod est actio pura non habet potentiam. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quam materiam negat in primo motore in substantiis separatis. Non enim materiam intelligit omnem rationem accidentalem quidditati; quia, cum movere cōhim sit quid accidentale rationi quidditativae substantia» separata». jam talis substantia non careret materia; cuius oppositum intendit probare; sed potius per materiam intelligit illud de quo in naturalibus locutus est, ut patet per expositionem commenti; tum quia licet Aristoteles in 12. *Metaphysics* (t. c. 10) distinguat de duplici materia, scilicet de materia generabili et de materia quæ est potentia ad ubi, præsertim particula decima, ut supra exstitit allegatum, verumtamen nunquam in loco illo libro fit mentio de tali acceptione materia', (piam iste imponit Aristoteli. Et ergo ridetur quod sua glossa putius dicenda est fictio quam expositio, salva pace. Et ex abundanti, quod Philosophus loquitur de materia subjecta quantitati. patet. Nam 3. *Metaphysics*, pari. 11, secundum signationem Commentatoris, Aristoteles dicit ita : *Omne divisibile dividitur, aut secundum quantitatem, aut secundum formam. Et quod dividitur secundum quantitatem est ante illud quod dividitur secundum formam. Et genera dividuntur secundum formam; et forma dividitur secundum quantitatem. Erit igitur unum prædicabile postremum magis unum quam aliud. Homo enim non est in genere cuilibet homini unum.* Hæc Aristoteles, ubi Averroes, commento I I, dicit, in principio com-*

menti, quod Aristoteles ibi inquit an species specialissima magis sit dicenda esse principium quam genus; et arguit Aristoteles quod species magis debeat dici principium. Unde verba Commentatoris sunt hæc: « Illud quod dividitur secundum formam et est primum genus, dividitur in aliquid quod est unum secundum formam; et unum secundum formam provenit («) divisio in eo ad unum secundum quantitatem. Et ideo illud quod est indivisibile (δ) secundum quantitatem, est magis unum quam illud quod est indivisibile (γ) secundum formam. Et cum ita sit, illud quod est minoris divisibilitatis (5) est propinquius natura? unius quod est causa multitudinis. Quod est igitur minoris divisibilitatis (<) est prius illo quod est pluris divisibilitatis. Species igitur ultima est prior omnibus superioribus; verbi gratia, homo, qui dividitur in homines individuates (ζ), non minus est prius hominibus. — Hæc Commentator. Item, 7. *Metaphysics*, commento 35, dicit sic : « Omnia dividuntur in suas partes secundum quantitatem, divisione rerum per suas materias, id est divisione speciei in individua. » — Hæc ille. Ex quo clare patet quod divisio speciei in individua est per quantitatem et materiam, secundum Commentatorem. Ex quibus dictis tam Philosophi quam Commentatoris patet manifeste quod omnis divisio vel distinctio est aut per quantitatem, aut per formam; et quod distinctio per formam competit solum generi, et constituit diversas species; divisio per quantitatem convenit speciei, et constituit multa individua. Ex quo ulterius apparet quod divisio forma» substantialis in multa individua, non est nisi per materiam quantitati subjectam; quoniam in eis non recipitur in substantia quæ caret materia. — Præterea, contra glossam istius dicentem de materia, arguo, præsertim contra tertium membrum suæ distinctionis, ubi ponit quod natura specifica substantiæ separatae, puta Gabrielis aut Michaelis, individualur per materiam quam dicit non esse alteram partem compositi, sed potius individualitatem certam et determinatam, sine situ et quantitate aut signatione. Quæro enim: quid intelligit arguens per talem particularitatem? Aut enim intelligit quidditatem puram; aut aliquod accidens reale illius quidditatis, distinctum ab ea realiter; aut aliquid distinctum a quidditate secundum rationem. sed idem illi secundum rem; aut aliquam negationem consequentem illam quidditatem. Non potest dare primam viam; quia quidditas accedit sibi ipsi, nec ideo dici materia sui ipsius. Et iterum, si particularitas dicat quidditatem tantum, quot erunt tales particularitates tot erunt quidditates; et

(λ) — provenit Pr.
 (15) *universibilis*. — *divisibilis* Pr.
 (γ) *indivisibilis*. — *divisibilis* Pr.
 (S) *divisibilis*. — *divisibilis* Pr.
 (c) *divisibilis*. — *dignitatis* Pr.
 (g) *indivisibiles*. — *indivisibiles* Pr.

(a) *neque in loco* — Om Pr.

omnia quæ differunt tali particularitate, differunt quidditate specifica. Et tunc habetur propositum, quod nunquam sub eadem natura specifica erunt plura individua inseparata a materia; quia omnia talia differunt secundum suam quidditatem tamquam formali distinctive. Nec similiter potest dare secundam viam; quia omne accidens præter quantitatem individuatur per subjectum; immo nunquam individual suum subjectum, sed prius natura subjectum est individuatum quam tale accidens in eo recipiatur» Nec aliquod tale accidens habet plus rationem individuali (piam natura specifica Gabrielis; cum nullam dicat maiorem incomunicabilitatem aut indistinctionem quam forma Gabrielis. Nec potest dare tertiam viam. Tum quia in primo principio per illum modum erit materia; quia primum principium habet in se nulla quæ distinguuntur a sua quidditate secundum rationem, licet sint eadem illi secundum rem, secundum mentem Commentatoris, 12. *Metaphysicæ*, commento 39. Tum quia illud individuum, quod taliter accidit quidditati, vel est quid relativum sive relatio, et tunc talis natura non poterit individuari nisi inonatur ejus correlativum, sicut est in divinis personis; vel est quid absolutum, et tunc vel est ejus rationis cum alio absoluto quod est individuativum alterius angeli ejusdem speciei, aut alterius. Si primo modo, tunc illud nullo modo potest esse ratio individuandi naturam specificam plus quam contra; cum utrumque sit pluribus communicabile. Si secundo modo, tunc talis natura non est specifica, immo potius genus; cum ipsa dividatur essentialiter in plura diversarum rationum, scilicet in diversas formas absolutas alterius rationis. Nec potest dare quartam viam. Tum quia in primo principio erit materia secundum illum modum; nam divinam quidditatem consequuntur multæ negationes, ulpote incorruptibilitas, infinitas, insuperabilitas. Tum quia talis negatio, si consequitur quidditatem, erit uniformis in omnibus individuis; et sic non erit ratio incommunicabilis, cum ipsa communicetur. Si autem consequitur aliquod accidens quidditati, non potest individuum quidditatem; quia prius natura quidditas erit individua quam suum accidens, et consequenter prius quam illa negatio. Et sic patet quod non apparat modus intelligendi materiam quæ individual substantias separatas.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur

Ad primum, quod consequentia ibidem facta nulla est. Nam, non solum assignat sanctus Thomas causam implurificabilitatis filiationis divinæ, carentiam material. quod causa communis est etiam creatus; sed multas alias assignat, ut patet in conclusionibus. Immo est fallacia consequentis; arguit enim sic latenter: quod est causa cur Michael est implurificabilis, est causa cur Filius Dei est implurificabilis; ergo quod non est causa implurificabilitatis

Michaelis, non est causa implurificabilitatis Filii Dei. Qui enim assignat aliquam causam communem implurificabilitatis angeli et Verbi, non ideo negat aliam esse causam implurificabilitatis Verbi quam angeli. Sic in proposito. Sanctus Thomas ex similitudine creaturarum ducit nos ad aliqualem percipiendum cur Filius Dei sit implurificabilis; non tamen negat aliam causam illius implurificabilitatis contra, quamvis eam non ponat. Et ideo non illud sequitur quod arguens inferi, quod non plus repugnet Filio Dei plurificabilis quam angelo. Licet uterque sit forma quædam abstracta, tamen major abstractio est in Filio quam in Gabriele ubi est quædam concretio esse cum essentia; esse enim Gabrielis non subsistit. Et ideo, quia in angelo differt quidditas esse, potest ab ipso abstrahi conceptus universalis specificus vel genericus. Quia vero in Filio Dei non differt esse et quod est, ideo in divinis non est universale ullo modo. Verumtamen, quia tam filiatio divina quam natura Gabrielis subsistunt, ideo nullum eorum potest solo numero plurificari.

Ad secundum patet per idem. Jam enim de facio sanctus Thomas assignat multas speciales rationes implurificabilitatis divine filiationis, presertim illam: quia filiatio in divinis est proprietas personalis, et tenens locum principii individuationis; quod tamen non invenitur in creatis, scilicet quod relatio constituat personam, et distinguat eam ab aliis personis ejusdem naturæ.

Sciendum tamen quod, licet filiatio teneat principii vicem individuantis, tamen, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, ari. 2, ad 2um, in hoc est differentia, quia in creaturis « natura communis in unoquoque determinatur et contrahitur secundum proprietates in illo inventas. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in Patre est proprietas Patris, et in Filio est proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud quam divina essentia, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam non determinatur nec distinguitur, quia relatio non distinguit secundum illud quod est (et secundum illud tantum comparatur ad essentiam, quæ est idem re), sed secundum quod ad alterum est; et sic respicit personam et distinguit eam ». — Hæc ille. — Aliam differentiam assignat, *de Potentia Dei*, q. 9, ari. 5, ad 13um. Dicit enim quod « in Creaturis principia individuantia duo habent: quorum unum est quod sunt principium subsistendi, natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus; aliud est quod per principia individuantia, supposita naturæ communis ad invicem distinguuntur. In divinis autem, proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinæ naturæ ab invicem distinguunt; non autem sunt principia subsistendi divinæ essentiæ; ipsa enim

divina essentia est secundum se aulisistens b.
Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo alium modum implurificabilis et individuationis ponit sanctus Thomas in divinis qum in creatis; «i tamen proprie dicatur individuum in divinis. Non enim convenit Deo secundum quod principium ejus est materia, sed solum Msumlum quod imjortat incommunicabilitatem, ut idem «licit. I p., q. 29, ari. 3, ad 4or».

Ailcn qiue tertio loco inducit arguens res|>on<letur.

/V/ primum quidem, quod distinctio supposito- rum non sufficeret ad causandum distinctionem filiationis, vel alterius formæ, nisi essent supposita materialia, vel distincta esse halwntia; alias divina essentia in Patre el Filio numeraliter distinguerentur, et spiratio in Patre et Filio. Oporteret etiam quod ipsa supposita filiationis essent prius distincta per aliqua alksohita, etc.; quod non compatitur divina simplicitas. ul in quinta conclusione recitatum est. Ratio hujus consequenti® est, quia si filiatio reciperetur in multis suppositis, ipsa non posset esse ratio constitutiva, nec habere vicem diflerenliæ individualis.

Huic solutioni conformiter loquitur .Egidius, secundo *Quolibelo*, quæstione octava, dicens quod non est verisimile, ut scilicet, sicut in rebus materialibus plurificantur individua in eadem specie quia recipitur eadem forma in diversis partibus materia', ita in immaterialibus sit multiplicatio quia eadem forma recipitur in diversis suppositis. « Non e>t, inquit, simile de supposito et materia. Nam materia restringit formam: si enim forma de se non multiplicatur, nisi restricta per esse, quia materia restringit eam, poterit multiplicari per materiam. Suppositum nutem non restringit ipsam, nisi quatenus habet materiam sui partem. Sed si sit suppositum immateriale, habebit perfectionem et totale esse, secundum exigentiam suæ formæ. Videtur enim implicare contradictionem quod forma specifica multiplicetur secundum se. o — Hæc ille, in forma.

Ad istam diam solvit instantiam Bernardus de Gannalo in impugnationibus Henrici, *Qilôlibcto* 2, q. 8, ubi dicit quod aliter se habet forma immateriali" ad suppositum, el aliter forma materialis ad materiam. Quia forma immaterialis sic est in suo supposito, quod est tota essentia; sed forma materialis distinguitur realiter et essentialiter a materia. Si enim arguens, solvendo ad argumentum sancti Thonue, intendat quod adversarius diceret filiationem sic esse in multis suppositis vel subjectis sicut accidens in subjecto, vel sic quod non sit illud in quo est, palet manifeste nullitas solutionis; quia illa poneret compositionem in divinis, ponendo in eodem supposito aliqua realiter distincta, scilicet relationem el illud in quo esi. Si autem {Minat filiationem esse in multis, d tamen ipsam esse suppositum in quo est, tunc ipsa nullo modo constituet suppositum, cum sit cominunicabilis. Sequitur etiam quod idem

erit ratio convenienti® et distinctionis, scilicet filiatio, nisi detur (fund illa supposita distinguantur per absoluta. Si dicatur quod non est inconveniens idem esse rationem convenienti® secundum speciem, et rationem distinctionis eorundum numerum, non valet. Quia tunc natura specifica erit principium distinguendi; et quæcumque distinguuntursuis naturis spodfleis, non solum numeraliter, immo specifico distinguuntur; sicut quæcumque distinguuntur sua essentia distinguuntur essentialiter. Et ideo non conceditur quod person® divinæ distinguantur sua essentia, ita quod essentia sit «pio distinguuntur, vel formale distinctivum personarum.

Contra etiam illam imaginationem, quæ, proterviendo, diceret naturam specificam omnino immaterialem plurificari secundum individua, per supposita vel rationem suppositi, quam talis natura non habet a se sed ab agente, arguitur, secundum Bernardum «le Gannalo, ubi supra. — Tum primo. Quia illud in quo conveniunt plura supposita non est ratio distinctionis eorum. Quia illud quod distinguit unum ab alio, sic est in uno eorum, quod non est in alio; sicut patet in duobus quantis, quæ distinguuntur a solo situ numeraliter, et per consequens terminis sni> distinctis; in duobus enim «pianis, sunt necessario duo situs el duo termini distincti, puta in duobus corj>oribu" duæ superficies. Sed ratio suppositi ita est in uno şupposito sicut in alio. Igitur non est causa distinctionis (?) suppositorum in eadem specie. — Tum secundo. Quia commune non contrahitur niai per aliquid contrahens. Sei ralis suppositi esi communis duobus suppositis. Ergo non contrahitur ad aliquod eorum nisi per aliquid contrahens. Hoc autem oportet esse aliquid dividens rationem Suppositi vel speciei, quod erit causa suppositorum in eadem specie, et non ipsa ratio suppositi. — Tum tertio. Quia nihil est ralis distinctionis aliquorum, nisi ratione alicujus oppositionis; cum oppositio etiam supposita divina distinguat, ut oppositio relativa. Et ideo in rebus materialibus possunt esse plura individua in una specie, ratione quantitatis dividendis materiam, quæ semper est in oppositis sitibus ut divisa est; duæ enim quantitates per naturam non possunt esse in eodem situ; unde hic et ibi sunt diflerenliæ situs, et similiter ante et retro, elsic de aliis. Sed in oppositis immaterialibus, si essent unius speciei, non esset aliqua oppositio, nisi forte contradictionis, quia scilicet unum non est aliud. Hoc autem non potest esse principium distinctionis suppositorum; quia supponit subposita esse, quorum unum non est aliud. Ergo, cum nulla alia oppositio sit inter illa, nec etiam secundum rationem suppositi, nisi contradictionis, quia unum suppositum non est aliud, non [wssunt esse supposita plura sub tali specie;

(a) *diiluuhomt.* — in divinw Pr.

nec possunt distinguere rationem suppositi. — Tum quarto. Quia dicere quod hoc suppositum est hoc et non illud, non est proprie contradictio. Quia contradictio est proprie respectu unius et ejusdem, non autem respectu diversorum. Unde, esse et non esse, respectu unius suppositi, non contradicunt, et non esse hoc et non esse illud, sed solum disparantur. Unde ista duo sunt simul, hoc suppositum est hoc, et hoc suppositum non est illud. Contradictoria autem nunquam sunt simul. Ergo inter duo supposita unius speciei non potest esse vera oppositio contradictionis; et per consequens nihil est per quod supposita abstrahentia a positione et situ possint differre, nisi ponantur differre per relationes originis, sicut in divinis personis.

Ad secundum dicitur quod assumit falsa multa, scilicet quod idem homo habeat in se nullas paternitates secundum multos filios, vel idem album habeat plures similitudines ad alia corpora. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 5, sic ait : « Unitas relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo haberet in se fluas filiationes, imam scilicet qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione unumquemque referri ad suum patrem et ad suam matrem, propter unitatem causae. Eadem enim nativitate homo nascitur de patre et matre ; unde eadem relatione ad utrumque refertur, et eadem ratione de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat multos subjectos eadem potestate. Si vero sint diverse cause specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde, nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in Grammatica, et aliorum in Logica, alia est ratio magisterii utriusque ; et ideo diversis relationibus unus et idem homo potest esse magister, vel diversorum, vel eorundem, secundum doctrinas diversas. Contingit autem quandoque quod aliquis habeat relationem ad plures, secundum diversas causas ejusdem speciei; sicut cum aliquis potest esse pater diversorum filiorum, secundum diversos generationis actus. Inde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint idem. Et quia plures formae unius speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurimorum filiorum generatione naturali; secus de illo qui est pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. * — Hæc ille, in forma. — Et statim, in responsione ad tertium, dicit : « Sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens » ratio tantum, sicut dicit Philosophus, quinto *Metaphysicæ* (t. c. 20), de scientia et scibili, ita

etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multe relationes; sicut in hominibus, ex parte parentum, invenitur duplex relatio, una paternitatis, alia maternitatis, quæ sunt differentes » propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est principium generationis. Ex parte autem prolis est una solum filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, in quantum corresponde! utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectos. » — Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5. — Item, *Quolibet* 9, q. 2, art. 3. Ex quibus patet falsitas eorum quæ arguens assumit, scilicet quod in eodem patre sint multe paternitates, et quod in eodem albo sint multe similitudines.

Ad tertium dicitur quod illa fuga non valet. Non enim possent in divinis esse plures filiationes inter diversos terminos, si quælibet filiatio subsisteret, et esset vera et naturalis filiatio. Duas enim filiationes unius rationis subsistere implicat contradictionem; quia essent unius rationis, et non essent unius rationis, ut supra deductum fuit. Si autem ille filiationes non subsistant, faciunt compositionem cum illo in quo sunt, si sint reafes; quod divinæ simplicitati derogat. Et sic patet quod nec inter eosdem, nec inter diversos terminos, possunt esse in divinis multe filiationes naturales.

II. *Ad argumenta Scoti.* — Ad primum argumentum Scoti negatur antecedens. Dicitur enim quod in nulla parte medii coextenduntur plura lumina simul in eodem subjecto adæquato. — Et ad probationes dicitur quod, licet ibi sint plura agentia, tamen concurrunt in vice unius perfecti agentis; sicut plures homines ad unum tractum navis. Et ideo, non est inconveniens si sit ibi unica actio ex parte passi, licet habeat habitudinem ad plura a quibus exit.

Ad secundum dicitur, eodem modo, quod plures species ejusdem rationis non coextenduntur in eadem adæquata parte organi. — Et ad probationem, dico quod ille casus non est per naturam possibilis. Sed illo posito per miraculum, scilicet quod duo ova omnino similia poneret Deus in eodem situ, tunc alterum illorum moveret visum tantummodo, sicut Deus vellet; vel ambo causarent unicam speciem in oculo, intensiorem tamen quam si tantum ab altero causaretur. Et similiter, si unum album prius causasse! in oculo suam speciem, et postea album aliud omnino simile primo poneretur a Deo in eodem situ cum primo, tunc species a primo causata intendetur per secundum objectum. — Nec valet improbatio. Dico enim quod non esset inconveniens si album intensum simul cum remisso causant intensiorem speciem, quam album intensum se solo causasset; sicut esset in proposito, ubi primo per speciem remis-

sam videretur intense album, et postea per speciem intensiorem videretur non solum intense album, immo remisse album. Credo tamen quod si illa alba essent omnino similia in anteris prater intensionem et remissionem, puta in situ, in figura et hujusmodi, quod per illam speciem non possent distinctive Cognosci illa duo alba per sensum. Unde, extra illum casum, nunquam duo individua unius speciei sensibilia habent species unius rationis in eodem organo; quia, licet duo ova quantumcumque similia causent species albedinis duas in oculo, tamen quia illa sunt in diverso situ, species illorum non solum representant illa in quantum sunt alba, immo repræsentant figuram et situm et hujusmodi multa. Non enim imaginandum est quod in oculo alia sit species coloris, et alia species quantitatis et hujusmodi; sed eadem species omnia talia repræsentat. Et ideo, nunquam duorum individuum unius speciei species in organis sensuum sunt unius rationis. Cum etiam addit arguens quod hujusmodi accidentia abstrahunt, etc. (s); negatur. Quinimmo species in organis sensuum sunt extensæ per accidens, et situate; et repræsentant situm; et alia accidentia rei. Similiter dico quod non omnis repugnantia duorum accidentium in eodem subjecto venit ex actione contraria, aut propter situm et compositum. Sed, sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 14 : a Formæ unius generis respiciunt unam potentiam. Et ideo non possunt simul esse in eodem subjecto in actu perfecto; oportet enim eandem potentiam ad diversos actus terminari, quod est impossibile; sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. * Et ratio concludit quod plures species intelligibiles non possunt esse simul in eodem intellectu in actu perfecto, sed bene in habitu. Et similiter, quia formæ unius generis simul esse possunt in actu medio inter potentiam et actum completum, ideo concedit, ibidem, ad octavum, quod species albi et nigri possunt simul esse in medio, quia a non sunt in eo nisi in fieri (6), et sicut in medio deferente >.

Ad tertium dico quod idem paler non habet ad nullos filios nisi unicam relationem realem. Nec valet prima probatio. Quia relatio realis non numeratur ad solam numerationem termini; alias lot similitudines essent in ovo albo quot sunt coalba in mundo, — Et ad hujus improbationem dicitur quod, destructo termino de per se, non remanet eadem relatio in numero; sed non destruitur (γ), destructo termino per accidens. Ideo, quia paternitatis predictæ terminus de per accidens est hic filius, non oportet paternitatem corrumpi vel cessare cessante illo filio; nam per se terminus illius relationis paternæ est filius ab eo genitus in quantum hujusmodi, non

autem in quantum hic vel ille. Et ideo, remanente aliquo filio ab eo genito, semper remanet eadem paternitas, dum tamen non fiat interpolatio temporis. Quod dico, quia si ille pater habet hodie filium unicum et ille moriatur, et antequam habeat filium alium intercidat tempus, cessavit prima paternitas, et consurgit alia paternitas, adveniente novo filio. — Nec iterum valet alia improbatio. Quia non est simile de duabus paternitatibus respectu unius filii, et duobus filiis respectu unius paternitatis; quia unicus filius non potest esse a duobus patribus, sicut duo filii ab eodem patre. Concedo tamen quod duabus relationibus existentibus in patre et matre, corresponde! unica filiatio in filio, ut supra dictum est.

Ad quartum dicitur quod potentia subjecti eadem est ad omnes formas, non solum unius speciei, immo unius generis. — Et ad hujus improbationem, dico quod composita albedine non corrumpitur potentia ad illam. Unde sanctus Thomas, i p., q. 104, art. 4, ad 4^{ua}, dicit sic : < Formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis. Sic enim accidens dicitur ens, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo accidentia sunt, non in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed quia remanent in potentia materne vel subjecti. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum albedo semper remaneat in potentia materne vel subjecti, quod potentia ad eam non cessat esse.

III. Ad argumenta Adæ. — Ad primum Adæ negatur antecedens. Et ad probationem primam, dico quod ex pluralitate candelarum sequitur lumen intensius in medio, non autem pluralitas luminum; quia intensio non fit ex additione luminis ad lumen, sed ex deductione subjecti de potentia vel artu imperfecto ad actum perfectum. — Secunda similiter probatio concludit quod illa pars medii quæ ab uno solo lucido illuminatur, et quæ est umbrosa, habet lumen remissius, et aliæ partes habent lumen intensius, sed non quod ibi sint pauciora lumina, et ibi plura. — Tertia similiter probat quod lucidum accedens ad illuminabile intendit lumen, non tamen quod causet ibi aliquod aliud lumen cum primo.

Ad secundum dico quod supponit duo falsa. Primum est quod intellectus possibilis intelligat directe singulare, ut hoc vel illud. Hoc enim convenit virtuti cognitivæ, quæ dicitur intellectus passivus. — Secundum est quod, dato illo supposito, credit arguens quod dum intelligitur Socrates distinctus a Platone, hoc fiat duobus actibus. Cujus falsitatem ostendit sanctus Thomas, i p., q. 85, art. 4, ad 4^{am}. α Dicendum, inquit, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparationem sub ratione ipsius comparisonis vel differen-

() etc. — et tunc Pr.

() fieri. — fine Pr.

(γ) destruitur — Om. Pr.

tiæ, rient cognoscit partes sub ratione lotius, d — Hic ille. — Ibidem (in responsione principali) etiam jKinit quod < quicumque intellectus potest intelligere nulla sub una specie, pHesl simul plura intelligere; qiiicumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul nulla intelligit ». Ex quo patet quod ille qui infelligit Socratem ot Platonem ut distinctos, non intelligit eos per diversas sjpecies intelligibiles, nec per diversas operationes, sed per unam, cujus objectum principale est distinctio Socrntis a Platone, vel comparatio eorum ad invicem. — Tertio, deficit; quia, dato quod diversis artibus intelligerentur, tamen illi actus non essent unius rationis. Dico enim quod, lret actus quo cognoscitur Socrates ut homo est, et actus quo cognoscitur Plato ut homo est, sint unius rationis, quia illorum objectum est unum, scilicet homo in quantum hujusmodi; tamen actus quo cognoscitur Socrates ut Socrates est (a), et Plato ut Plato est, sunt diversarum rationum; nam objectum est alterius rationis. Si enim Socrates diffiniatur ut Socrates est, alia ratio dabitur quam Platonem, ul Plato est. Objectum nutem formale diversificatum actum diversifleet secundum rationem.

Ai! tertium dico quod visus jK»test nulla videre, ut unum sunt in quodam toto integrali, vel collectivo; et tunc informabitur unica specio simplici, vel forte composita ex multis unitis quoquo modo; et non erit ibi nisi unicus actus. Et idem divo de intellectu. Unde sanctus Thomas, prima parte, quest. ubi supra (I p., q. 85, art. 4), ad 3* dicit : < Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, quæ cognoscuntur per unam formam totius corporis; et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, Secundum (?) quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur. n — Hæc ille. — Dico ergo quod (piando videtur multitudo alborum, illa visio est unica, in uno oculo, per unam speciem totius multitudinis. Et si ponatur obstaculum in medio, tunc prima species, quæ totam multitudinem repræsentabat, deficit, et causatur alia nova species, quæ solum partem illius multitudinis repræsentat. Nec unquam sunt ibi duæ visiones. Et cum dicitur quod illa visio non est universalis, dico quod non oportet quod sit universalis, quia non repræsentat nulla, ut sunt unum secundum rationem, sed ut sunt partes unius lotius integrali»; et hoc non sufficit ad rationem universalis.

Acl quartum dico quod actus, vel habitus, quo diligitur Socrates ut Socrates est, est alterius speciei ab actu vel habitu quo diligitur Plato ul Plato est.

Ad quintum dicitur quod species hujus oculi, ut hic oculus est, puta oculus talis coloris, mngnitu-

«linis, situs et hujusmodi, tantus ict tanta» distantia (6), alterius rationis est a specie vel similitudine alterius oculi, ut ille oculus est, El ideo tales specit nihil pmlubot esse in eodem subjecto, in fleri et in artu incompleto. Eodem modo dico de speoiebus parietum domus uniformiter (y) alborum, vel alterius uniri coloris. Nam illae (3)s]pecies non solum representant (c) colorem parietis; quia si sic, illic multe specitis essent unius rationis.

Aii sextum patet per idem.

Aii septimum diro quod species solis causata ni oculo per speciem reflexam a speculo, est multum alterius speciei, quam species solis causata in oculo per lineam incidentem. Cujus causa est, quia prima non solum rrpr.esriial solem, immo speculum, et multa alia; secunda veni, non nisi solem, et alia accidentia visu sensibilia in sole. Et per hoc patet ad primam confirmationem. — Ad secundam vero dicitur quod lumen incidens et reflexum non sunt diversa lumina, sicut species solis, incidens in speculum, el reflexa a speculo in oculum, sunt distincta»; sed idem radius habet rationem incidentis el reflexi per respectum ad diversas causas. Ul enim causatura sole directe, dicitur incidens; ul aillent intenditur ab obstaculo luminis, quod dicitur lumen reflectere, dicitur reflexus. Et consimiliter dico de calore incidente, et reflexo a pariete versus manum. Unde idem calor est in numero, (pii primo causabatur ab igne iu aere, et postea de lapide calefacto intenditur. Unde ille calor, ul causatur ab igne, dicitur rectus; ul autem a lapide intenditur, dicitur reflexus. Et cum dicitur quod lumen solis incidens est intolerabile, el reflexum est diu tolerabile; dicitur quod æque intolerabile est unum sicut aliud, in illo puncto in quo incipit reflexio; quia ibi est summa intensio luminis. Similiter a»que tolerabile est unum sicut aliud, in aliis punctis. Unde idem est lumen. Sed in uno puncto est intolerabile, puta si lumen procedens directe a sole ad oculum reflectatur ab oculo. Quod autem additur de obstaculo, dico quod argumentum probat quod aliquod lumen est reflexum ad aliquid in quod non incidit, scilicet in oculum; sed cum hoc stat <piod ilhidmet lumen est inci<l('ii8 et reflexum respectu alterius, scilicet speculi, quia incidit in parietem, el reflectitur a speculo. Relleclere enim non est aliud <piam lumen ab alio causatum intendere. I nde, ex hoc quod sol illuminat speculum, speculum intendit lumen n sole causatum qxta speculum, sicut lapis intendit calorem. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 3, ad 4. et ad ; et I p., q. 67, ari. 2, ad 3 “, dicit quod reflexio, reverberatio, secatio, non

(a) *eit.* — Om. Pr.

(C) *wunduni.* — Om Pr.

(λ) *tanfut.* — *tutui* Pr.

(C) *dūtantui-*, — *distans* Pr.

(y) *uniformiter.* — Om Pr.

(δ) *illa.* — *illa* Pr.

(e) *rrpra^entantl.* — *rrprientat* Pr.

attribuuntur lumini nisi metaphorice; et omnia possunt attribui calori («).

IV. Ad argumentum Hugonia de Castro.

Ad argumentum alterum, scilicet Hugonia de Castro, respondetur negando quod assumit. Et ad probationem de intellectionibus angeli etc., dicitur quod supponit falsum, scilicet quod formæ, quarum una non est sed fuit, et alia est, habeant realem distinctionem ad invicem. Entis enim ad non ens nulla est habitudo realis. Et ideo, cum positio (C) nostra intelligat quod nullæ formæ unius speciei sunt realiter differentes numero, nisi per subjectum ex quo vel in quo, actu vel potentia, non arguit contra nos. Et cum tunc infert quod, si illæ duæ intellectiones unius speciei respicientes unum subjectum possunt esse successiva?, ergo per potentiam Dei possunt esse simul; negatur consequentia. Quia implicatur contradictio in consequente; quia tales essent distincte sine distinctivo; et sic essent distincte, et non essent distincte: non enim distinguerentur per suas essentias, nec per sua subjecta, nec per aliud, scilicet per coexistentiam ad diversas ductiones.

V. Ad aliud argumentum Aureoli. — Ad ea quæ quarto loco inducuntur, respondetur quod ista positio non est contra quemcumque articulum; vel potius nulli articulo condemnato Parisiis cedit ulla-tenus in favorem. Nam primus articulus qui allegatur debet sic intelligi, quod error est dicere quod quia intelligentiæ non habent materiam, scilicet ex qua, ideo Deus non potest facere plures intelligentias unius speciei. Non est autem error, immo veritas, dicere quod quia intelligentiæ non habent materiam in qua, nec ex qua, nec aliquid loco materiæ, scilicet subjectum actu, nec potentia, ideo impossibile est plures illarum esse unius speciei. Formæ enim plures in actu, quæ non habent materiam nullo modo, scilicet in qua, nec ex qua, nec actu, nec potentia, sunt speciei vel genere diversa.

Secundus articulus sic intelligitur, quod scilicet error est dicere quod Deus non possit multiplicare individua sub una specie, sine materia ex qua; quia animæ intellectivæ sunt plures, et tamen non habent materiam ex qua. Similiter est error quod Deus non possit multiplicare, id est facere esse multas, formas unius speciei, sine materia in qua in actu. Item error est quod materia, quæ est pars compositi, requiratur ad hoc quod formæ unius speciei sint actu multe?, ut patet de roagationibus animarum separatarum, et de speciebus intelligibilibus in eis. Sed non est error, immo veritas, quod impossibile est formas unius speciei esse plures in actu, quin tales forme habeant

materiam, aut aliquid loco materiæ in qua, vel in actu, vel in potentia.

Tertius denique articulus sic intelligendus est, quod erroneum est dicere quod formæ non educte de potentia materiæ non recipiunt divisionem nisi per materiam substantialem ex qua, vel materiam in qua in actu habitam. Sed veritas, nullatenus errori obnoxia, est quod formæ unius speciei nullatenus recipiunt distinctionem numeralem nisi per subjectum, aut materiam ex qua vel in qua, quam habent actu vel in potentia; quasi scilicet tales formæ commensurate sunt et naturaliter coaptate diversis materiis quas possunt informare, licet actu non informant. Unde breviter, ul apparet, illi articuli videntur positi contra Averroistas, et contra quamdam opinionem ponentem quod, ad hoc quod formæ unius speciei sint artu plures et distincte numero, requiritur quod habeant actualiter materiam ex qua (sicut posuit opinio tenens animam intellectivam componi ex materia et forma, ul recitat sanctus Thomas saepe, quia aliter non posset individual!, ul dicebat); vel requiritur, secundum Averroistas, quod actu habeant materiam in qua, scilicet quam informant. Et utrumque istorum falsum est, et in articulis illis condemnatum. Nam formæ non educte de potentia materiæ vel subjecti, possunt esse actu plures; et tamen non habent actu ullam materiam, nec in qua, nec ex qua, scilicet dum sunt a corporibus exute. Sed quia formæ educte de potentia materiæ non sunt separabiles ab omni subjecto, remanente illarum individualione propter quantitatem, ideo dicit articulus quod formæ tales, si sint unius speciei, non recipiunt divisionem nisi per materiam, scilicet in qua sunt actu, accipiendo materiam pro omni subjecto. Et sic patet quid sit dicendum ad articulos. Hæc tamen sine assertionem temeraria sint dicta.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA OMNES CONCLUSIONES

Ad primum contra sequentes conclusiones, dicitur quod potentia generandi potest sumi tripliciter, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 4, ad 15^{am}. Uno modo, prout est gerundivum verbi activi; et sic, ille habet potentiam generandi, qui habet potentiam ad hoc ut generet. Alio modo, prout est gerundivum verbi passivi; et sic, illo habet potentiam generandi, qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo, prout est gerundivum verbi impersonalis; et sic, ille dicitur habere potentiam generandi, qui habet illam potentiam qua ab aliquo generatur. Potentia generandi, primo modo, non convenit Filio; sed bene, sumpta secundo et tertio modis. Eandem ponit distinctionem, I. Sentent., dist. 7, q. 2, art. 1. Et addit ibi.

(a) *calori*, — *colori* Pr.

(e) *potitio*. — *potentia* Pr.

(a) *propter*, — *præter* Pr.

ad secundum respondendo, quod potentia generandi, $\text{¶rini } n>od<$ exponendo, dicit essentiam cum paternitate ;srd aliis modis dicil essentiam el non paternitatem, Patet igitur quod minor argumenti «st falsa, qu.e ponit quod m Filio est potentia generandi productif; tunc enim esset in eo |ioten(ia generandi primo modo dicta, scilicet essentia cum paternitate. El ad probationem ex dicto Augustini, dico qu«xl, concesM) quod Filius bal»eal omnem potentiam quam Rater liiliet, non tamen sequitur quod halieat jiolen-tiam generandi, sed est fallacia figure dictionis. Et similiter, ad dictum hæretici, vel ejus argumentum, dicitur quod ista consequentia non valet : Pater potest generare, et Filius non j»ote>t generare; igitur Piter est potentior Filio, vel, igitur habet aliquam |N>tentia in quam non lialk'I Filius. Et causa est, quia arguitur de ad aliquid ad ipsum aliquid, et a negatione potentiae sub tali modo ad negationem ejus simpliciter. Cum enim dicitur « potentia generandi », vel « posse generare », non inqtiortatur absolute potentia, sed cum respectu, ut alias dictum fuit.

Ad heciiiidiim dicitur quod vel argumentum supponit falsum, vel modus arguendi non valet. Si enim intelligalur quod Filius Imbeat aliquam intellectionem qua intelligit ab illa qua Pater intelligit. falsum mipjionit. Si nutem hoc non supponitur, des |K>tiis, concesso quod in divinis non sit nisi unica intellectio, (a) tunc arguitur sic : in omni intellectione perfecta prix edit aliquod verbum ; sed Filius habet intellectionem perfectam, el «eque jierfecle sicut Pater; ergo, sicut Pater ex hoc quod intelligit producit verbum, ita Filius ex hoc quod intelligit gignit verbum; — (C) tunc dico quod modus arguendi non valet. Dato enim quod in omni jærfecta intellectione emanet verbum, non tamen a quocumque intelligente per illam intellectionem perfecte, sisl solum ab illo qui per illam intelligit, et habet relationem dicentis. Hoc autem soli Patii convenit in divinis. Et si quærat cur non convenit talis relatio Filio Dei; dico quod illa relatio dicentis, «pam Pater lialiel, non potest Fili-» convenire eadem numero, quia opposita relatio sibi convenit, scilicet relatio dicti et verbi, nec alia secundum numerum, quia non potest ibidem talis relatio pluriticari. Similiter, nec Spiritui Sancto potest convenire relatio dicentis, alia in numero ab illa «pam Pater habet, eadem ratione; nec eadem relatio in numero; quia Spiritus Sanctus procedit a Verbo. Non autem posset habere relationem dicentis eamdem «pam habet Pater, nisi produceret Verbum Patris; et sic,* productorem suum produceret. D· hac solutione loquitur §anctu Thomas, 4. *Contra* («entiles, cap. 13. < Verbum, inquit, Dei est Deus; sed non est alius Deus a Dro cujus est Verbum, sed unus omnino,

hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est «dius Deus, ita nec est alius intellectus, nec aliud intelligere. Unde nec ad verbum Patris el Filii necessario sapiitur quod sil verbum sui ipsius, sed quod Verbum seipsum intelligit ; nam in huc solo Verbum a dicente distinguitur quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, «pii ot Pater, Cl Verbo, quod est Filius, propter hoc quod Verbum est Deus. Sed hoc solum ul ab eo sil Verbum attribuendum est proprie Patri ; et hoc quod est esse n Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex «pio etiam patel quod Filius mm esi impotens, etsi generare non possit Filium; nam eadem polentia est Patris et Filii, sicut el eadem divinitas. El (a) cum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod (Mitentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad inteltigendui seipsum. El cum intelligere seipsum in Deu sil unum et simplex, o|wrtel potentiam intelligendi seipsum, quæ nun est aliud «pam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo |»otcnlia esi, el quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est (6) qu«»d Pater generet, et quod Filius generetur. Nullam ergo |K)lentiani habet Pater «pam non habeat Filius; sed Pater haliel ad generare geiie mlivam potentiam, Filius autem ad generari ; «pia sola relatione differunt. » — Ikrc ille. — Eodem modo, sed brevius solvit in *Sunnna*. scilicet l p., q. 34, ari. 2, ad 4^m, ubi sic solvit ad istud argumentum, dicens : « Eo modo, inquit, convenit Fili-) quod sil intolligeiis, «pio convenit ei esse Deum. Esi autem Filius Deus genitus, non autem Deus generans. Undo esi qnidem intelligens, non ul produ-cens verbum, sed ul Verbum pn><>dens; prout in Deo secnndum rem non differt Verbum ab intellectu divino, sed relalmne distinguitur a principi-» Verbi, ¶ — Hæc ille.— Ex quibus omnibus habetur sententia solutionis superius positæ.

Ad tertium respondet sanctus Thomas, l p., q. 30, ari. 2, ad 4^o, ubi, facta dicta ratione, sic respondet : u Illa, intpiit, nilio ¶rk>ce>b si Spiritus Sanctus aliam numero bonitatem haberet a bonitate Patris; oporteret enim quod, sicut Pater |wr sunm ¶ioiitnh producit |>ereonam divinam, quod ita el Spiritus Sam ius. Sed una et eadem Ixmitas est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Nec est distinctio nisi p>?r relationes læi'sonarurn. Unde, bonitas convenit Spiritui Sancto,quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non piTmiltit ut cum relatione Spiritus Sancti mt relatio princ ipii respectu divinæ por-

(i) <L — Ad. Pr.
(C) et — A·! Pr

ta) EL — Oui. Pr.
{€) et quoti Verbum concipiatur rt quod dicent Verbum conripiat. Unde e; eadem jwntentia eif. — Om Pr.

some; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in Deo esse possunt. » — Hæc illo. — El intendit quod Spiritus Sanctus non potest esse principium sui nec Patris aut Filii, quia habet relationem oppositam relationi spirantis quæ convenit Patri et Filio, et relationem producti ab eis; et ita non potest habere relationem producentis respectu eorum. Similiter, nec respectu sui; constat enim quod non producit seipsum (a). Nec respectu alterius personæ, quæ sit quarta in divinis; quia non habet aliam lenitatem vel dilectionem in numero, a dilectione vel bonitate Patris et Filii; unica autem dilectione procedit unus amor Spiratus. Patet ergo quod quia Pater habet infinitam Ixmitatem tali modo, scilicet ut a quo communicatur aliis per actionem intellectus et voluntatis, ideo intelligendo gignit Verbum, et diligendo spirat Amorem. Quia vero Filius habet infinitam bonitatem, ut a quo communicatur alteri per actionem voluntatis, non per actionem intellectus, ideo non gignit Verbum, sed tamen spirat Amorem. Quia vero Spiritus Sanctus habet eandem bonitatem, non ul a quo communicatur alteri, sed sicut habita ab aliis; ideo, licet intelligat et diligit, nullam personam producit.

Ad quim tiim dicitur quod minor est falsa. Si enim essent in divinis plures filii, oporteret ibi esse plures filiationes; et consequenter illæ non essent subsistentes; ac per hoc in Deo esset compositio.

Ad quintum dicitur quod argumentum peccat secundum fallaciam figura dictionis, ut sæpe dictum est. Cum enim sic arguitur: omnis dignitas divina est in qualibet persona; sed generatio est aliqua dignitas divina; ergo generatio est in qualibet persona (6), ibi mutatur quid in ad aliquid; quia generatio dicitur actionem divinam, cum relatione paternitatis. Simile habetur, I p., q. 42, art. 4, ad 2^{am}.

Ad sextum dico quod jxvsse generatio sibi simile est perfectio quædam, quantum ad potentiam quam importat; non autem quantum ad relationem quam includit. Et quoad primum convenit Filio, non autem quoad secundum.

Ad septimum dicitur quod infinitas numeralis nullam dicit (imperfectionem, cum proveniat ex parte materiæ, et dicat quid potentiare. Ideo non est attribuenda Deo numeralis infinitas sicut imperfectionalis.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, respondetur quod non est simile de patre naturali et de Patre Deo; quia filiatio opposita paternitati alterius potest dividi, non autem filiatio divina, cum non possit habere aliquod distinctivum illius secundum numerum.

Et hæc de quæstione præsentis, etc.

(a) enim quod non producit seipsum. — Om Pr.

(6) quia. — Ad. Pr.

DISTINCTIO VIII

QUÆSTIO I.

UTRUM CREATURA SUBSISTENS SIT SUUM ESSE
EXISTENTIAE

IN hac octavam distinctionem, primo quaeritur: Utrum aliqua creatura subsistens sit suum esse existentiae.

Et arguitur quod non. Nam Doctores antiqui negant illud concorditer; igitur illud est simpliciter negandum. Tenet consequentia per locum ab auctoritate. Assumptum prolatum. Nam Philosophus, secundo *Poster*, t. c. 7), dicit quod esse non est substantia rei. — Et Avicenna, quinto suæ *Metaphysical* cap. 1, et primo *Physicorum*, cap. ultimo, et ubique, est istius sententia», quod esse accidit enti in omni alio, præterquam in necesse esse. — Huic concordat Algazel in sua *Logica*, ubi multipliciter probat quod esse nostrum sit accidens. — Huic consonat Hilarius, 7. *de Trinitate* (cap. 2), dicens quod esse in Deo non est accidens sicut in omni creato. — Huic consentit Boetius, *de Hebdomadibus*, dicens: *Diversum est esse, et quod est; ipsum vero esse nondum est; at vero quod est accepta forma essendi est atque subsistit.*

Et sic patet quod omnes antiqui sunt hujus sententiae.

In oppositum arguitur. Quia quodcumque aliqua sunt realiter distincta, unum potest per divinam potentiam ab alio separari. Sed esse non potest separari ab essentia; alias si separaretur, esse esset sine essentia, et essentia esset sine esse. Ergo non distinguuntur realiter.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo quorum ponuntur conclusiones. In secundo vero, adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum proponitur talis

Prima conclusio: Nulla creatura subsistens est suum esse quo actu existit in rerum natura.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, secundo *Contra Gentiles*, cap. 52, multis mediis. Quorum unum est tale: « Substantia uniuscujusque est ei per se, et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cujuslibet rei creatæ esse est ei per aliud; nam alias

non esset creatum. Nullius igitur substantialis creatum suum esse est sua essentia, n — Hæc ille.

Consimiliter aigit Albertus, primo *¶* Causis, commento vel cap. 8 : *¶* Omne quod ex alio est, aliud habet esse, et hoc quod esi. Quod enim animal sit animal, vel homo sil horno, pro certo, non habet ex alio; hoc (a) enim icqualiter est, homine existente, el homine non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non esi sibi, sed potius ex primo esse, ex quo Huit omne esse (6) quod est in effectu. Hoc igitur quod est ah alio, habet esse et illud quod est; et sic esse hoc modo accidit ei, quin (γ) ab alio sibi esi. El ideo in ipso quæri potest, an est, an non esi; el est quæslio determinabilis per causam ejus quod est esse. In primo autem principio, propter hoc quod esse non habet ah alio, esse per se esi; et quæslio, an est, nullum locum habet. El si quæralur, hoc erit secundum solam distinctionem rationis (8), el determinari non potest; hoc enim quod ipsum est el esse suum unum est. Hoc autem alio modo probatur. Omnis enim negativa ante se habet affirmativam quæ est causa negationis; ut cum dico, homo non est asinus, causa hujus est, quia homo est horno. Homo autem et asinus oppositis differentiis statuuntur; opposita autem mutuo se expellunt ab eodem subjecto. Cum ergo dico, homo est homo, propter hoc verum est, quia ibi dicitur illud quod est de eo quod est; et sic est id quod est non per aliquid aliud quod influat super ipsum. Palet ergo quod omne quod est, id quod est habet a seipso; esse autem suum in effectu, si ex nihilo est, a seipso habere non potest. Si enim a seipso haberet, cum sil ex nihilo, in nihilo non esset in potentia ad esse; homo enim non est in potentia illud quod est; et si esse a se haberet, *¶* or- terot quod homo existens in potentia haberet esse in effectu. Sequitur ergo quod homo existens in potentia haberet esse in effectu; et sic idem esset in effectu, et non esset in effectu. Ab alio ergo habet esse; a seipso autem quod sil hoc quod est; et per consequens esse non est hoc quod est. Et hoc est quod dicit Boetius, in libro *de Hebdomadibus* (Uebdum. 4) : *Quod est habere aliquid potest pneter illud quod ipsum est; esse vero nihil habet admixtum.* In primo autem principio sic esse non potest; eo quod nihil ante ipsum est negative, vel privative, vel potentialiter. Propter quod oportet quod esse suum radicatum sil in seipso, el sil sibi idem esse et quod est. Et iterum dicit Boetius, et multi dicunt, quamvis non intelligant, quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est, sive aliud est quod est el quo est. In primo

autem, penitus idem; el ex (a) hoc habet quod esi fons omnis esse, el quod omne esse sil ab illo. Esse enim, quod est actus ejus(6) quod esi, in aliud reducitur, quasi in (γ) illud quod esi a quo fluit; nec aliud est in quod reduci possit, nisi in id cui idem esi esse el quod est. El per hoc patet quod habet veram rationem principii, quoniam ipsum non reducitur in ante, el omnia secundum esse reducuntur in ipsum. » — Hæc ille.

Dicelur, forte, quod ista ratio non concludit, quia supponit falsum in majori, scilicet quod essentia rei insit ei per se, hoc est, sine alia causa efficiente. Illex' enim negatur; quia, sicut homo habet a causa efficiente quod existat, vel quod sil in actu, ila a causa habet quod sil homo, el non per se, hoc esi, sine alia causa. Unde, sicut ante mundi creationem homo non exsistebat, ita nec erat homo; et ista erat falsa : homo est homo.

Sed qui sic dicit non advertit quod dicit Aristoteles, I. *Posteriorum*, cap. 6 (l. c. 15), secundum signationem Linconiensis : *Scientia*, inquit, *demonstrativa est ex necessariis principiis. Quod enim scitur non potest se aliter habere; quæc autem per se sunt, necessario insunt rebus; hæc (o) enim in eo quod quid est. Quibusdam autem alia insunt in eo quod quid est, prædicantibus de ipsis.* El cap. 7 (l. c. 21) : *Manifestum est autem, et si sint propositiones universales, ex quibus syllogismus, quod necesse est conclusionem (t) esse perpetuam hujus demonstrationis, et simpliciter, ut est dicere, demonstrationis (ζ); non ergo est demonstratio corruptibilium, nec scientia simpliciter.* — Hæc ille. — Ubi Linconiensis, sexto commento : *¶* Demonstravit nobis, inquit, Aristoteles, in hoc cap. 6, conclusionem hujus scientiæ, scilicet hanc : demonstratio est syllogismus ex per se inhærentibus. Et hæc conclusio sequitur ex hac conclusione hujus scientiæ ostensa superius in quarto capitulo, hæc scilicet : demonstratio est syllogismus ex necessariis. Et ostenditur hæc sexta conclusio hoc modo : omnis demonstratio est syllogismus ex necessariis; omnia et sola per se inhærentia sunt necessaria; ergo omnis demonstratio est syllogismus ex per se inhærentibus. » Et commento 7, sic ait : « Nona conclusio est ista : necesse est conclusionem demonstrationis simpliciter esse perætuam. Hæc autem sequitur ex septima hujus libri. Explanatum est enim supinius quod demonstratio est syllogismus ex universalibus. Sed oino universale est perpetuum. Necesse est igitur demonstrationem esse syllogismum ex perpetuis. » — Hæc ille.

(a) *et ex.* — *rite Pr.*

(b) *reus.* — *et Pr.*

(γ) *ia.* — *quam Pr.*

(δ) *haec.* — *hoc Pr.*

(e) *et conclusionem.* — *Orn. Pr.*

(f) *denonjfracionem.* — *itemonitralionem Pr.* _____

(a) *hoc.* — *hinc Pr.*

(i) *omne rate.* — *reus in omni Pr.*

(t) *via.* — *quod Pr.*

(8) *rationem.* — *Om. Pr.*

Ex quibus palet quod omnis propositio do primo
 iiii mIo dicendi per se, et de secundo, est necessaria
 el |«rpetuæ veritatis. Cum ergo quidditas rosi· eon-
 yeniat roe® in primo modo dicendi per se, *equitur
 quod mfessario (onvenit ci. Quod etiam quidditas
 rose non conveniat ipsi rosi· per aliquam causam
 agentem exlrinsccarn, ita quod aliqua causa efficient
 sit causa quod rosi sit rosa, ostendit Lincomensis
 Unde, primo *Posteriorum*, commento 4, ubi distin-
 guit modus perseilatis, «licii : u Hoc ipsum quod
 dico, per se, causam compacticipcm excludit. » El
 aliquibus inlei |M»silis, subdit : « Est autem per se
 alterum de altero. Et dicitur perse alterum de altero,
 cum quidditas unius essentialiter, el non per acci-
 dens, a quiddilati· alterius egreditur. Illud autem
 cujus quidditas essentialiter et non per accidens a
 quiddilate alterius egreditur^ esse suum halæt ab eo
 a quo egreditur, sicut a sua causa efficiente, vel
 materiali, vel formali, vel finali. Illud autem a quo
 habetur esse necesse est ut recipiatur in diffinitione,
 quæ dicit quid est, vel quid est esse. Per se igitur dici-
 lur et est alterum de altero, cum unum recipit reli-
 quum in sua diffinitione. » — Et commento 7, dicit :
 « Septima hujus libri conclusio est ista : primum
 inesl medio, et medium inest tertio, propter ipsum.
 Et sequitur immediate ex ista : demonstratio est syl-
 logismus ex per se inhauvntibus. Intellectus autem
 hujus septima· conclusionis est iste . major extremi-
 tas syllogismi demonstrativi inesl medio termino, et
 medius terminus minori extremitati, ita quod iu
 utroque propositione subjectum est præcisa causa
 prædicati vel e converso. El intelligo per causam præ-
 cisam, quæ non est diminuta, sicut figura est causa
 diminuta habitus trium angulorum æqualitun duobus
 rectis ; nec est habens in se conditionem quæ non sit
 causa, sicut isocheles habet in se conditionem quæ non
 est causa respectu habitus trium angulorum etc. El
 hanc, pr.ecisioncm causa» notat hoc pronomen, ipsum,
 cum dicitur : primum inesl medio propter ipsum; et
 hoc pronomen, ipsum, refertur ad hanc dictionem.
 primum, cum dicitur: primum est causa medii; et
 ad hanc dictionem, medium, cum dicitur: medium
 est causa primi; el similiter cum dicitur : medium
 est in tertio propter ipsum. » — Hæc ille.

Sed ad ista dicetur dupliciter. Primo, quod tales
 propositiones, de primo vel secundo modo dicendi
 per se, non sunt necessaria) nisi sub conditione;
 utpote, ista esi necessaria, homo est animal, ad
 hunc sensum quod, si homo <st, homo est animal;
 non autem absolute. Secundo, dicetur quod cum
 dicit Linconiensis quod in propositionibus de perse,
 prædicatum est præcisa causa subjecti, vel econtra,
 ipso loquitur de causa formali; non autem de causa
 efficiente. Licet enim homo seipso formaliter sit
 animal, non tamen seipso efficienter; immo ad hoc
 quod homo sit animal, requiritur causa officiens,
 sicut ad hoc quod homoextristat requiritur produ-
 cens.

Sed ronlm primam solutionem, sic. Nam si rie,
 non plus *set necessaria hæc : duo et tria sont
 quinque; vel ista : septem el tria sunt decem,
 quam ista : tem est, vel ista : cadum csl; nec una
 carum plus incommutabiliter vera quam alia; ct
 sic de aliis pr<q>ositinnibus quæ sunt principia scien-
 tiarum et quæ sunt per se primo motio. Sed conse-
 queris est contra mentem Augustini, 2. *de Libero
 arbitrio* (cap. 8), ubi sic dicit : *Quidquid corporis
 sensu, voluti eat hoc cadum, et terra hxc, et qux-
 cumq; in eis alia corpora, sentio, quamdiu
 futura sunt nescio; septem autem et tria decem
 sunt, ct non solum nunc, sed etiam semper, neque
 ullo modo aliquando neptem et tria non fuerunt
 decem, aut aliquando septem et tria non erunt
 decem. Hanc ergo incorruptibilem naturam dixi
 mihi ct cuilibet ratiocinant! esse communem.* Et
 post, (ieritis multis veritatibus circa numeros, subdit :
*Hoc ergo quod per omnes numeros eSse immobile,
 firmum, incorruptumque conspiciamus, unde con-
 spicimur («)? Non enim ullus (6) ullo sensu cor-
 poris omnes numeros attingit, innumerabiles enim
 sunt. Unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut
 qua phantasia (γ), vel phantasmate tam (3) certa
 veritas numeri per innumerabilia Q)tam fidenter,
 nisi in interiori hae conspicitur?* Et post enume-
 rat multas alias propositiones, quas dicit incommu-
 laliililer esse venis, ut puta : studendum est sapien-
 ti®, juste vivendum est, deteriora melioribus ose
 suUlenda, jiaria |»aribus comparanda, propria qui-
 busque paribus tribuenda, incorruptum melius cor-
 ruptibili, æternum temporali, immobile violabili,
 incorruptio est diligenda, corruptio fugienda. Et
 sulxlit (cap. 9) : *Jam hujusmodi plura non qux-
 ram; salis enim est quod istas tamquam regulas
 et qu.rdam lumina virtutum, ct vera ct incom-
 mutabilia, sive singula sive omnia conveniunt ad
 contemplandum eis qui hæc(Q valent sua quisque
 ratione ac mente conspiciere, pariter mecum vides,
 ccertissimumque esse concedis.* Et post : *Quam (η)
 ergo vcr;v atque incommutabiles sunt rcgulæ
 numerorum, quorum rationem atque veritatem
 incommutabiliter atque communiter omnibus eam
 cernentibus pnrslø esse dixisti; tam sunt vera·
 atque incommutabiles regulos sapienti.T, de quibus
 paucis nunc singillatim interrogatus respondisti
 esse veras atque manifestissimas.* Hæc Augustinus.
 Ex quibus patet quod tales propositiones, formata»
 de numeris, incommutabiliter ac ætenialiter §unl
 vera·. Dicit enim Augustinus, in eodem libro : nihil

(a) unde conspiciuntf — Om. Pr.

(S) ulhm. — Om. Pr.

(γ) qua phantasia. — contra, phantasiam Pr.

(8) tam. — jam Pr.

(<) innuoiei-ubi/ia. — mutabilia Pr.

(ζ) /ore. — hoc Pr.

W çuam. — quod Pr.

nugis æternum quam ratio circuli, et duo et tria e#ee quinque. Nec potest dici quod intendat talia <wse necessaria ex suppositione vel condicionaliter; puta, posita constantia subjecti talium propositionum. Nam tunc eque esset necessaria ista : Socrates existit; dicam enim quod est necessaria sub conditione, scilicet quia si Socrates est, Socrates existit, vel huiusmodi; quod ridiculum est. Similiter, sequitui quod vrrlm Augustini sunt plus falsitatis quam veritatis. Quælibet enim harum quandoque fuisset falsa simpliciter : duo el tria sunt quinque (a), septeni el tria sunt decem ; licet ista conditionalis semper fuerit vera : si septem et tria sunt, septem el tria sunt decem. Similiter, constat quod non omnis specifica ratio numeri est posita in actuali existentia. Sit ergo illa ratio centenarii. Tunc arguo. Ista propositio : centum sunt decem denarii, non est proprie vera, nisi centenarius aclu existat, secundum respon- sionem istam. Sed centenarius, ex supposito, non existit. Eigo illa non est vera. Quod est contra illud quod dicit Augustinus, scilicet quod non aliquando sit et aliquando non, sed semper centum sunt decem decies. Patet igitur quod (6) illa responsio non est nisi fuga. El ideo dico quod homo semper est homo; et ista est immutabiliter vera : homo est animal ratio- nale; et ejus veritas æternahter est in divino intel- lectu, secundum quod ponit sanctus Thomas, l p., q. 10, ari. 3, ad 3 m; et *fle Veritate*, q. 1, art. 5, ad 7^a. Cui concordat Albertus, in *Post priedica- mentis*, 9 cap., sic dicens : « Secundum, inquit, Avicennam, et Algazelem, el Alpharabum, °t veri- tatem, quando pradicatuin concipitur in ratione subjecti, talis propositio vera est, sive re existente, sive re non existente. Sive enim homo sit, et animal, sive homo non sit nec animal, semper ista est vera : homo est animal; el : animal esi vivum; el : vivum est substantia; ergo homo est substantia. Sed si ulterius inferatur : substantia est ens; ergo horno est ens, dicunt quod non sequitur; quia ens vel entia (y) esse accidit homini et animali, el non poi- se daudiltir in intellectu eorum. Cum enim dicitur : homo est animal, sufficit ad veritatem propositionis, substantialis ordinatio praedicati ad subjectum. Cum autem additur : animal csl ens, quia ens non est de ratione animalis vel hominis, non est ibi ordo sub- stantialis unius ad alterum. El ideo, si horno esi ens, vel animal est ens, o|M>rtet quod sint ens aclu ; et hoc est contra hypolhesim ; posuimus enim quod non sil homo. Ordinabilitas autem rerum in praedi- catum el subjectum convenit rebus existentibus et non existentibus, dum non sint impossibiles ad existentium. El ideo, ante mundum, hæc propositio fuit vera in ipsa rerum ordinabililate. Etsi quæralur

in quo fuit illa rerum ordinabilitas, quando non erant res; dicendum quod fuit in ipsis rerurn ratio- nibus. Si autem de illis rationibus ulterius quaera- tur; dicendum quod fuerunt in sapientia creantis el ordinantis. Si autem ulterius inferatur quod in sapientia primi intellectus fuerunt ul unum, et non ul ordinata unum ad alterum ; dicendum quod res in sapientia primæ causa? dupliciter considerantur, scilicet ul res considerata et producendæ, vel ul intellectus quo intelliguntur. El primo modo quidem sunt possibles ad pluralitatem et ordinem, non qui- dem in actu ordinantis, sed quia est de ordinabili- bus; el hoc modo, possibile est veritatem esse <le ipsis, et sunt cnuntiabiles ad veritatem, quamvis nunquam fiat enuntiatio; el sic cnuntiabile ad rem reducent; el similiter propositio potest ease ab æterno, et tamen unum solum est aclu ab æterno. Et si quæratutrum tale sil creatum vel increa- tum ; dicendum quod creabile est, non creatum, secundum rerum ordinem; et hoc, quamvis sit in Creatore, ratione tamen diflerl a Creatore, quia Creator non est creabilis nec creatus. Si autem quæ sunt in intellectu creantis accipiantur ul intellectus, cum Creator non intelligat nisi seipso, tunc verum est quod res in («reatore sunt per modum Creatoris, el nec sunt unum nec multa, nec ordinata nec inor- dinata, sed sunt idem quod ipse. Et hæc est doctrina Avicennæ, quæ concordat cum Porphyrio dicente quod nulla specie animalis existente, potest intelligi substantia animata sensibilis. Et constat quod non loquitur de intellectu intelligenis, quia sic nihil diceret; quia si nulla species animalis est, nihil erit inlrlligens. Sed loquitur de intellectu intelligibilis; quia, secundum naluræ ordinem, nulla specie ani- malis existente, adhuc, quantum est in se, manet intellectualiter substantia animata sensibilis, n — lla»c ille.

Hem, Augustinus, 4. *Super Genesim ad litte- rum*, cap. 7, dicit : *Facilius cælutn ct terra trans- ire possunt, qux secundum numerum senarium fabricata sunt, quam effici possit ut senarius numerus suis partibus non compleatur. Quam- obrrm non possumus dicere, propterea numerum senarium perfectum esse, quia sex diebus perfecit Deus opera sua, sed propterea Deum sexto die perfecisse opera suti, quia senarius numerus est perfectus; itaque, ct si ista non essent, perfectus ille esset; ni<i autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* — Hæc ille. — Super qqo dicit sanctus Thomas in *Quolibcto* 8 (q. 1, art. 1, ad 3 “) : « Non est intentio Augustini dicere quod si cælinn et terra transeant, et cæteræ creatura, quod senarius maneat secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creatura ab esse deliciant, remanebit adhuc talis (a) natura senarii,

(i) duo tria «unt quinque. — Oti». Pr.

c) quod. — et Pr.

(y) entia. — enuntiatum Pr.

(>) latu. — Um. Pr.

prout abstrahit a quolibet esse hujus, quod ei perfectio competat; sicut el natura humana manebit talis quod ei competet rationalitas. ^p — Et nota totum illum articulum; quia nulla pulchra ponit ad propositum istud.

Sic ergo patet quod prima responsio non est nisi fuga, quæ ponebat quod tam contingens est ista, rosa est rosa, sicut ista, rosa existit. Et procedit hoc, quia non discernitur de ly est, prout est secundum adjacens, el prout est tertium adjacens. Primo modo enim significat actualement existentiam subjecti; non autem secundo modo, sed solum veritatem subjecti et pnedicati. Quod manifeste patet: nam aliquando aliqua copula est vera, affirmativa de inesse, in qua idem prædicatur de seipso, et tamen subjectum non est in rerum natura existens, iinmo nec aliquid. Quod probatur; quia ista est vera, negatio est negatio, privatio est privatio, non ens est non ens; quod patet: nam plus videretur ista neganda: cæcitas est ens, quam ista: cæcitas est caecitas. Sed prima conceditur, quarto *Metaphysicæ*, secunda particula, ubi Aristoteles dicit: *Quædam dicuntur entia, quia sunt substantial et quædam, quia sunt passioness, et quædam accidentia, et quædam sunt viæ ad substantiam, aut ad relationem, aut quia sunt non ens, aut quia negant aliquod accidentium aut substantiam*; ubi Commentator, commento 2: < Illud etiam quod est privatio entis dicitur ens. > Et post pauca: α Dicitur etiam ens illud quod existit in substantia, et hoc est commune caderis prædicamentis; et quemadmodum ens dicitur de omnibus istis, ita etiam dicitur de affirmatione el negatione, quia hoc nomen, esse, dicitur de primis intellectibus et secundis quæ sunt n's logica?, ^d — Hæc ille.

Palet ergo quod de illo quod non est aliquid in rerum natura, aliquid prædicatur, scilicet ens. Ergo multo plus idem prædicatur de seipso, sive sil existens, sive non. Unde, septimo *Metaphysicæ*, p.59. dicit Aristoteles quod *quærcrc quare homo est homo, nihil est quærcrc*, ubi Ommentator: « Quærere per quare in una it est impossibile; verbi gratia: ul aliquis (puerai quare homo est homo, nisi aliquis dicat quoniam omnia sunt simplicia, quoniam quodlibet eorum est unum perse, el unum non dividitur in prædicalum et subjectum, et sic interrogatur de eis per quare cum essentia unitatis est indivisibilis; unde Aristoteles ibi dicit: Sermo de istis rebus est unus, et causa in omnibus est una. quare homo est homo, el musicus musicus, nisi aliquis dicat quai esse unum ex se non dividitur, et hoc est essentia unius; sed hoc commune est, et dicitur de omnibus. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod, secundum eum, non est alia causa quare homo est homo, nisi ista ratio communis: quia subjectum et prædicatum sunt indivisa, el subjectum est unum et idem pradicalo.

Secunda similiter responsio quæ dabatur nulla est.

Quod patet. Nam, si Linconiensis intendat quod in talibus propositionibus per se primo, cujusmodi est ista: homo est animal rationale mortale, pradicalum sit præcisa causa formalis subjecti, non tamen sit præcisa causa quod insit subjecto, sed requiritur causa exlrinseca ad hoc quod prædicalum subjecto conveniat, sequitur quod illa causa faciat aliquid postquam est, imrno quod tale quid sil ejus effectus el non sit ejus effectus. Illa causa enim nihil faciente, adhuc prædicatum conveniret subjecto, quia sive subjectum sit, sive non sit, non minus est id quod est, ut, rosa est rosi. Ergo nulla causa facit quod quidditas rosa? conveniat **iw**. Ostensum est enim supra Laies propositiones aeternaliter esse necessarias; quia earum veritas consurgit, positis divinis ideis. Positi enim idea hominis in Deo, statim ratio hominis est eadem ratio hominis; et sic, statim, homo est homo. Similiter, posita illa idea hominis, statim ratio animalis includitur in ratione hominis; et sic, homo est animal, et sic de ceteris; imrno, si aliqua causa faciat quod homo sit animal, illa faciet quod idea hominis includit rationem animalis; quod non potest fieri a Deo, nec a creatura. Et sic patet quod sic per se homo est animal quod per nullam causam extrinsecam efficientem homo est animal. Ad veritatem enim ejus sufficit quai prædicatum sit de ratione subjecti; hoc autem est incommutabiliter verum, et ineffectibiliter, nisi fingamus quod ideæ sint effectibiles ab aliquo efficiente.

Secunda ratio sancti Thomæ, ubi supra (2. *Contra Gentiles*, cap. 52), talis est: < Impossibile est quod sil duplex esse omnino infinitum: esse enim quod est omnino infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis (a) adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum; quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur dari aliquod esse subsistens, prater primum. » — Hæc ille in forma.

Sed instatur forte contra hanc rationem; quia non apparet magis evidentia in illa propositione, esse subsistens oportet esse infinitum, accipiendo esse subsistens pio esse quod non recipitur in aliquo distincto a se, sicut argumentum procedit. Si enim accipiatur esse subsistens pro esse nullo malo contracto ad specialem gradum essendi, veni est dicta propositio. Sed ille qui poneret angelum esse suum esse, licet poneret esse angeli subsistere primo modo, non tamen poneret illud secundo modo subsistere. Et sic argumentum nihil penitus valere videtur.

Ad hoc dicitur quai instantia nulla est; quia si ponatur aliquod esse subsistere primo modo, oportet quod subsistat secundo modo. Quod sic palet. Nullus enim actus qui, in quantum talis, non habet formales differentias per quas dividatur, potest dividi, nisi

(a) *talū*. — *tahbut* Pr.

jier suscepivum ejus, quod habet in se quamdam
 dni>ibilitak»in; patet tertio *Metaphysics*, p. II.
 ubi ponit Aristoteles *omne divisibile dividi vel per
 formam, vel per quantitatem*. Sed esse, in quan-
 tum hujusmodi, non potest habere quamcumque dif-
 ferentiam formalem. Ergo non potest dividi, nisi per
 susceptivn; quæ si fuerint unius rationis, esse plu-
 rificalsolo numero; si fuerint alterius et alterius
 rationis, dividetur in plura esse alterius rationis. Sed
 si esse aliquod subsisteret sic quod non (a) recipe-
 retur, non haberet aliquod formale dislinclivum, nec
 materiale. Et sic, nullo modo posset dividi. Et jw>r
 consequens nullo modo contrahi; omnis enim con-
 tractio alicujus communis quodammodo ipsum di-
 vidit in multa, nec potest inlelligi contractio sine
 divisione. Si autem nullo modo esset contractum,
 esset subsistens secundo modo et penitus infinitum.
 Quod autem esse non possit habere formajes diffe-
 rentias, palet; quia nec ens potest illas habere, ut
 patet 3. *Metaphysics*, p. 10; ergo mullo minus
 potest illas habere esse, cum concretum magis sit
 divisibile quam abstractum, sicut homo quam huma-
 nitas; quia minorem puritatem et elevationem impor-
 tat ab omni quod est extra rationem suam, cujus-
 modi est differentia.

Ex quo patet instantiam aliquorum nullam esse.
 Dicunt enim quod si non potest dari nisi unum esse
 subsistens primo modo, pari ratione nec potest
 esse (6) nisi una ngeleitas subsistens. Patet enim
 quod non est simile hinc inde; quia natura angelica
 dicit genus divisibile formalibus differentiis; non sic
 esse, ul prædiclum est superius. Sciendum tamen
 quod nec angeleitas separata, ut dicit naturam gene-
 ris angelici, posset esse nisi unica, ut ostendetur in
 quarta ratione hujus conclusionis.

Tertia ratio ejusdem sancti Docloris, ibidem
 (2. *Contra Gentiles*, cap. 52), talis est: « Si sit
 aliquod esse subsistens per se, nihil ei competit nisi
 quod est ente in quantum ens; quod enim dicitur
 de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit
 ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si sepa-
 ratura subjecto, nullo modo ei competit. Esse autem
 creatum ab alio non competit enti in quantum est
 ens; alias omne ens esset ah alio creatum; et sic.
 oporteret in infinitum procédera in causis, quod est
 impossibile. Illud igitur esse quod est subsistens,
 oportet quod sil non creatum. Nullum igitur ens
 creatum est suum esse. » — Hæc ille in forma.

Sed ad hanc rationem videtur [>osse instari. Vide-
 tur enim fundari super hoc quod rei subsistenti nihil
 convenit per accidens; immo quod illud quod in
 nullo recipitur, nihil habeat nisi quod inest ei per se
 el secundum quod ipsum. Constat autem istud fun-
 damentuuie&H! erroneum. Tunc enim nulla subslan-

tin separata haberet aliquod accidens per accidens;
 immo. breviter, nulla substantia haberet in se aliquid
 prefer illa quæ conveniunt sibi per se; quod est
 erroneum manifeste.

Ad hoc dicitur quod instantia nulla est. Sanctus
 Doctor enim arguit de abstractis, non de concretis.
 Maxima autem illa verum habet de abstractis. Unde,
 si humanitas esset separata, non conveniret illi aliquid
 per accidens inhærens. Quod sic palet. Omne enim
 abstractum formale dicit principium formale, quo
 solo, et quo toto, aliquid est tale quale nominatur
 per concretum illius; ut, albedo, quo aliquid est
 album. Ideo enim dicitur abstractum, quia ah aliis,
 quæ per accidens conveniunt, extra tractum est el
 separatum; ita quod nullum tale rationem subje-
 cti («) aut receptivi alterius naturæ includit; sed hoc
 convenit suo concreto, quod ideo dicitur concretum,
 quia cum aliis conjunctum est secundum rem vel
 rationem. Cum igitur esse sit tale abstractum, immo
 abstfactissimum inter omnia, ipsum dicit præcisum
 formale entis in quantum ens, scilicet illud quo solo
 formaliteret quo toto est; hæc enim duo dicit omne
 abstractum. Tali autem formali, separato ah omni
 susceptivo, cum nihil sibi occideret (nec enim ipsum
 accideret alteri, nec subjiceretur alicui accidenti,
 nec ipsum cum alio esset in aliquo tertio), nullo
 modo posset (6) aliquid dici de illo nisi quod esset
 entis in quantum ens, scilicet quod pertinet ad per-
 fectionem essendi. Et sic, cum dependero ab alio non
 sit entis in quantum hujusmodi, immo potius dicit
 imperfectionem essendi, sequitur quod tale esse non
 esset ah alio, el per consequens non esset esse crea-
 tum.

Forte adhuc dicetur quod argumentum non pro-
 cedit. Quia divinum esse perfecte subsistit; el tamen
 adhuc de illo esse multa dicuntur quæ non conve-
 niunt enti in quantum ens. Illud enim esse est Deus,
 el sapientia, et justitia, et est idem ndalioni el sub-
 stantiæ, et est infinitum, independens etc. Igitur,
 a simili, [>osito quod esse angeli esset ipse angelus
 subsistens, nullo modo receptus, adhuc posset dici
 quod esset quid prodtclum ab alio, quid intelligens,
 et mulla alia, quæ non convenirent ei in quantum
 esset ens.

Ad quod dicitur quod instantia nulla est. Quia
 utique verum est quod divino esse, quia subsistit,
 nihil realiter accidit; nec ullum accidens, aul aliquid
 alterius speciei a Deo in se habet; immo quidquid
 est in eo est ipsum, nec est possibile quod aliquid
 sibi realiter accidat, propter rationem superius
 dictam. El a simili, si esse angeli esset subsistens,
 non acciderat sibi relatio dependentiæ ad causam a
 se distinctam essentialiter; immo quidquid esset in
 angelo, esset angelus, et consequenter mqunret divi-

(«) non. — n»Atl *ibi* Pr.

(6) *eue*. — Om. Pr

(a) *tubjecti*. — *objecit* Pr.

(ß) *ponet*. — vo/eiC Pr.

nam independentiametsimj)licitatem;quaproplernon esset creatura. Conceditur tamen quod subsistentia non tollit ab aliquo quin nulla sibi convenient alterius rationis, loquendo de ratione nostra, quæ illa quæ sunt unum re non intelligit unite. Sed omnia quæ sibi convenirent isto modo, convenirent ei per se, ita (a) quod nullum eorum esset (C) aliud ab eo, nec alterius speciei ab eo. Cum lux: tamen dico quod ipsi esse subsistenti nulla perfectio ad exM. pertinens deficere posset, quantumcumquo esset distincta ab esso secundum rationem. Unde sanctus Thomas, I p., q. 4, eri. 2 : « Deus, inquit, est ipsum esse perse subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi contineat in se. Manifestum est enim quod si aliquid calidum non habeat totam perfectionem caloris, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem ;sed si calor esset >er 8e subsistens, non j>osset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi)otest ei deesse. Omnium autem læfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse (γ) habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. » — Hæc ille. — Et, primo *Contra Gentiles*, cap. 28 : « Orna nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse. Sic ergo, secundum modum quo res habet es>e, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse, secundum hoc, magis vel minus nobilis; id est, si aliquid est cui perfectissime convenit virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei deesse [M]ssel de virtute albedinis; nam alicui subjecto aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis alliedinem, quod eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse allædinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut probatum est, habet esse. (o) secundum totam nobilitatem ipsius esse. Non potest eijjo (c) carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas el perfectio inest rei secundum quod est. ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter abest non esse; quia per modum per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Ista vero quæ lanium sunt, non sunt imperfecta propter impel tectionem ipsius esse absoluti, sed quia non hnbenl

esso secundum totum suum posse, sed participant esse secundum quemdam modum particularem et imperfectum. > — Hæc sanctus Thomas. Ex quo patet quomodo intelligenda est maxima illa in qua fundatur argumentum. Debet enim sic intelligi, quod nulli abstracto ultimata abstraction# convenit aliquid alterius rationis, scilicet quod sibi realiter accidat, vel sit alterius speciei ; eed omne tale abstractum habet omnem perfectionem natura suæ debitam, licet sit alterius rationis, et nullam imperfectionem proveniente ex defectu alicujus perfectionis perli-nentis ad suam naturam. Cum igitur omnis perfectio attendatur secundum aliquod esse, et quælibet imperfectio penes aliquod non esse, sequitur quod ꝑ

subsistenti nihil accideret realiter, ac per hoc a nullo dependeret, nec es^t ullo modo imperfectum, sed omnifariam el usquequaque perfectum.

Quarta ratio sancti Thomæ, ubi supra (2. *Contra Gentiles*, cap. 32) : < Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una; quamvi> habentes illam naturam plures possint inveniri. Si enim natura animalis ꝑ se separata Miin&teret, non haberet ea quæ sunt hominis vel quæ sunt Imvis ; jam enim non es^t animal tantum, sed homo vel Imjs. Ilernotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa; quia emdem dilfeientiæ quæ sunt constitutive spedenim, sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur per differentias sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius, ldeo magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur rigo quod, cum Deus sit esse tubsistens, nihil aliud pneter ipsum est suum esse, d — Hæc ille.

Sed forte contra istam rationem instatur; quia ratio videtur non valere. Dicitur enim quod, si major pro]iositio intelligatur de separatione natura ab omni distinctu ab ea secundum rationem, tunc vera est. Sed ad hunc sensum non ponit adversarius esse angeli. Non enim dicit ipsum angelum esse (s) separatum ab omni distincto secundum rationem ab ipso;sed solum dicit illud separatum ab omni susceptivo distincto secundum rem a tali esse. Si autem major intelligatur de separatione natura ab omni distincto secundum rem a tali natura, tunc major falsa est. Nam natura generis non differt realiter a forma quam dicit differentia, ut palet 7. *Metaphysicæ*, p. 43; sed sola ratione. Dato ergo quod aliqua natura generis esset se]Mirata ab omni re ab ea distincta, adhuc ipsa haberet differentias |κ i. quas posset dividi. Et per çonsequens potest intelligi natura generis plurificata el subsistens, sicut natura

(a) *ita*. — Om. Pr.

(β) *ettel*. — cit Pr.

(γ) *eue*. — ie Pr.

(â) *eite*. — mm Pr.

(e) *ergo*. — Orn. Pr.

(a) non enim dicit ipawm angetum o m. — quod dicit fore ipium angshim ėxister Pr.

aliqua subsistit et tamen esi plurificata in multas species. Et sic videtur quod ratio nihil concludit.

Ad hoc dicitur quod instantia non valet. Quod patet. Nam licet natura generis et natura differentiæ non sint formæ totaliter diversae, tamen aliquam diversitatem realem supponunt et requirunt in eo in quo sunt; ita quod genus sumitur a materia, non ultimate per actum terminata, sed quoddam esse ulterius specificabile habente; differentia autem sumitur ab ultimo complemento formæ. Et hoc in rebus materialibus; sicut hoc genus, corpus animatum, sumitur a materia substrata huic perfectioni indeterminate, scilicet habere vitam; hæc differentia vero, sensibile, sumitur ex perfectione superaddita; et sic de aliis. In rebus etiam immaterialibus, secundum quod ponit sanctus Thomas, 9. *Quolibet*, q. 4, art. 1, ad 3^o, genus sumitur ex ipsa natura substantiæ; sed differentia sumitur ex proportionem illius substantialis ad actum qui est esse. Patet ergo quod genus et differentia semper sumuntur, vel a diversis realitatibus inventis in re, aut ex eadem realitate, ad se et ad actum cujus susceptible est, comparata; et consequenter, semper supponunt diversitatem realem in re, scilicet vel materiæ et formæ, vel essentiæ et esse. Si igitur poneretur quidditas generis ab omni quod realiter distinguitur ab ea separari, ibi non posset (a) inveniri ratio differentiarum quarumcumque per quas natura generis secaretur in multa. Animalitas enim separatur, sic quod nullo modo sit in alio sicut in subiecto, nec sicut pars formalis in toto, non haberet rationalitatem; quia, si habet rationalitatem, ergo est conjuncta corpori organico, secundum exigentiam animæ rationalis; et est conjuncta nullis accidentibus ab ea distinctis, puta consequentibus essentialiter speciem humanam; et est conjuncta ipsi esse humano per quod terminatur sua potentialitas, et multis aliis quæ requirit rationalitas, quæ tamen non requirebat animalitas. Ex quo sequitur quod animalitas, quandocumque conjungitur rationalitati, venit in compositionem in multis aliis rebus, ac per hoc se habet ut par», et consequenter non subsistit; quod est contra suppositum. Et sicut probatum est quod animalitas separata non habet differentiam rationalitatis, ita nec irrationalitatis, ac per hoc nullam differentiam habet ipsius divisivum. Patet ergo finaliter quomodo propositio major assumpta, bene intellecta, nullam habet instantiam. Et quod dicitur de natura angelicis, dicitur quod si natura illius generis subsisteret sic quod nullo modo esset pars alicujus suppositi, sicut oporteret si ipsa esset suum esse, tunc pro certo ipsa nullo modo haberet differentias, et consequenter non posset (β) esse nisi una. Licet ergo ipsa subsistat per carentiam subiecti,

non tamen per carentiam suppositi, in quo est etiam distinctio realiter ab ea. Et ideo, quia non subsistit, plurificari potest.

Quinta ratio ejusdem Doctoris, ibidem (2. *Contra Gentiles*, cap. 52), talis est: « Si esse sit subsistens, nihil prater ipsum esse ei (a) adjungitur; quia, etiam in his (6) quorum esse non est subsistens, quod inest existenti prater ejus esse, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse, nisi per accidens, in quantum est unum subiectum habens esse et illud quod est prater esse. Sicut patet quod Socrati prater suum esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse (γ) in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est prater esse. Esse autem, in quantum esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquod quod est prater esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem, inquit sanctus Doctor, quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud prater Deum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quæ est prater ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse ejus. » — Hæc ille.

Sed forte dicitur ad hanc rationem quod non concludit; quia, si esse separatur ab omni distincto secundum rationem ab eo, tunc nihil ei additur; sed non oportet, si esse sit (o) subsistens isto modo quod non sit in aliquo realiter susceptivum ipsius esse, quod hile esse nullam patiatur additionem; et negaretur quod esse lapidis nihil habeat adjunctum, immo sicut lapis subijcitur accidentibus, ita ejus esse.

Ad hoc dicitur quod responsio nulla est; quia expresse contradicit Boetio, in *de Hebdomadibus*, hebdomade quarta, ubi dicit quod, *licet illud quod est aliquid possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil adjunctum habere potest*; sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum prater quam calidum, ut alliedinem, sed ipse calor nihil potest habere prater calorem. Super quo dicit sanctus Thomas, exponens dictum libellum (lect. 2): « Considerandum, inquit, est quod circa quodlibet abstractum, hoc habet veritatem quod non habet in se extraneum aliquid, quasi scilicet sit prater essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quæcumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album; non autem est homo per aliquid, formaliter loquendo, nisi per illud quod ad rationem hominis pertinet; et, similiter, non est

(«) — point Pr.
j) ponet. — point Pr.

I (·) ei. — Om. Pr.
(6) in An. — Om. Pr.
I (γ) — Om. Pr.
(?) ew it. — met Pr.

aliquid album, formaliter loquendo, nisi per illud quod pertinet ad rationem albi. El ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quæ significantur in concreto. Nam homo significatur ut quod halwl humanitatem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non [tertinel ad rationem ipsius, nisi illud solum quod est opjxi-situm illi. Et ideo homo et album [olest aliud habere quam albedinem et humanitatem, λ — Hæc ille. — Et intendit illud quod supra dixi, scilicet quod illud quod significatur per abstractum, est precisa causa essendi tale quale significatur per concretum. Precisa causa vero dicitur, secundum Linconiensem, *ubi supra*, quæ est completa, non diminuta, neque superflua; utputa, albedo est illud quo solo et quo toto aliquid est album; albedo enim, secundum omne et quodlibet sui, est principium quo aliquid est album, el nihil aliud requiritur prater ipsam ad formaliter albefaciendum. Sic in proposito. Fise, cum sit abstractum, non includit nisi illud quo aliquid actu est. Cum autem nihil distinctum realiter abesse, sil illud quo ens formaliter est, ipsum esse non habet in se nisi esse. Si ergo tale esse subsistat, sic quod nec sil receptum in aliquo, nec se habeat resjiectu alicujus per modum partis, nihil esset in tali esse prater esse; el per consequens, non posset per aliquid diversificari; quia, nec per «listinctiva formalia, nec per aliquod susceptivum illius, ut rape dictum fuit.

Sexta ratio trahi potest ex verbis ejus, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2 : Quandocumque aliqua duo sunt idem realiter, oppositum unius non pnedicatur de allero, ut palet; quia, ex hoc quod diffinitio et diffinitum sunt idem secundum rem, non potest diffinitio prædicari de opposito diffiniti. Si ergo essentia el esse existentia sunt idem, tunc non esse existentia nunquam poterit prædicari de essentia; quod patet esse falsum; quia, nulla rosa existente, hæc est vera, essentia rosæ non existit nec est, vel, essentia rosæ est non existens. Ergo, cum non esse vero prædicetur de essentia rosæ, non est idem, in rosa, essentia rosæ (x) et ejus esseexistentia Potest eliam ista ratio poni, sub aliis verbis, alia forma; scilicet : illud quod non est de intellectu essentia, immo est tale quod essentia potest vere intelligi sub opposito illius, non est idem realiter cum ipsa essentia; sed esse existentia non est de intellectu essentia create, immo essentia cujuslibet creatura potest intelligi sub non esse; ergo nulla creata essentia est realiter idem quod suum esse.

Ad hanc rationem respondet Godofridus, in *Quodlibetis*, dicens quod, accipiendo essentiam el esse uniformiter, et utrumque in actu, vel utrumque in [utentia, non potest essentia intelligi sub non esse

vere; quia esse in actu non potest esse sub opposito ejus quod est in actu, nec esse in potentia sub opposito ejus quod est in potentia. Sed verum est quod essentia j>otest intelligi non esse; quia essentia in potentia potest intelligi non *esse* in actu. Et similiter esse in potentia potest intelligi sub non esse in actu. Unde tot sunt esse, quot sunt essentia.

Sed ista responsio non valet, propter duo. Primum est, quia contradictio implicatur in distinctione quam facit; quia dicere quod esse actualis existentia, quandoque sit in actu, quandoque sit in potentia, est dicere quod sit et non sit. De ratione enim actualis existentia est actualitas essendi, scilicet quod sil. Unde, licet ens dividatur in actum et potentiam, tamen exsistere actu non dividitur in actum et potentiam, quia tenet se cum allero membro divisionis, scilicet cum actu. Unde, sicut abusio est dicere quod animal dividatur in rationale et irrationale, et postea quod rationale adhuc dividatur in rationale et irrationale, ita inconueniens est dicere quod ens dividatur in actum et potentiam, el iterum postea dividatur actus in actum et potentiam, aut potentia in potentiam el actum, sicut dictus Doctor facit. Hoc eqim dato, talis divisio procedit in infinitum, ut patet manifeste consideranti. Sequitur etiam quod quod» libet dividendium erit squalis ambitus et ampliatio-nis, sive amplitudinis, sicut divisum, quia ens actu dividetur in tot sicut ens quod dividit. Unde, sicut inconueniens est ponere quod rationale sit æqualis amplitudinis cum animali, sic inconueniens est ponere quod actus et potentia sint æqualis amplitudinis cum ente simpliciter dicto; quod esset, si actus divideretur in actum et in potentiam, et potentia in potentiam et in actum (a). Et ideo, cum exsistere dicat actum essendi, non debet dici quod dividatur in exsistere in actu et in exsistere in potentia; quia exsistere nullo modo dicitur nisi de eo quod est actu. Essentia autem dicitur de illo quod actu non est. Et ideo patet quod non sunt idem essentia et exsistere, nec esse in actu et essentia.

Secundo deficit solutio; quia certum est quod intellectus vere potest intelligere essentiam sub non esse; unde vere intelligo modo rosam non esse. Sed esse existentia non possum intelligere sub non esse; quia, sicut non possum intelligere quiddilatam lapidis sub negatione talis quidditatis, sic nec esse existentia sub non esse existentia. Ergo, cum possum intelligere rosam sub non esse existentia, planum videtur quod essentia rosæ non est suum esse. — Nec valet si dicatur quod esse existentia in potentia potest intelligi non esse, sicut rosa in [xjtentia intelligitur non esse. Non valet, inquam; quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam

(a) in actum et in potentiam et potentia in potentiam et in actum. — in artum in actu et in actum in potentia Pr.

(a) edentia rosæ. — Om. Pr.

fictualiUs cssendi. Actualité autem non est in potentia ad esse, vel ad actualitatem emendi; unde non dicitur, proprie, quod forma sil in potentia ad formam, sed quod aliquid aliud, scilicet materia, est in potentia ad formam. Ergo multo minus exsistere, quod est actualitas formae, vel compositi, est in potentia ad seipsum. Non enim est intelligibile quod n»sa sil in potentia ad rosam.

Unde, ex hoc posset fleri novum argumentum pro conclusione. Quia essentia esi in potentia ad esse exsistentiae actualis. Sed esse exsistentiae non est in putentia ad esse exsistentiae actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum exsistere, vel esse in actu.

Forte dicitur, eo modo quo dicit Aureolus (I. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 4), scilicet quod non est verum quin aliqua sint idem realiter et tamen oppositum unius prædicetur (a) de altero, dum tamen conceptibiliter distinguantur, conceptu quidem possibili ad esse et ab esse. Sic autem est de re concepta per modum fluxus et alicujus operationis, quod est concipere rem ut extra exsistentem in rerum natura; ille quidem conceptus nun semper concomitatus rem conceptam molo quiescentis (6). Ites quidem quæ nihil sunt, possunt concipi modo quiescenti (t) ut palet de luce et calore. Cum autem nihil sunt, non potest eis attribui conceptus alicujus actus (4) et operationis, puta lucere et calefacere; lux nempe non lucet, cum nihil est, et tamen conceptibilis est per modum lucis; nec tamen per exsistentiam lucis aliquid additur luci ex parte rei; quinimmo lota ejus realitas facta est. Qua quidem realitate posita in rerum natura, possunt de ipsa duo conceptus formari, unus quidem per modum habitus et quasi otiantis, alius vero per modum actus et operationis fluentis. Istorum autem conceptuum, primus remanet, tota re destructa et annihilata simpliciter; secundus autem non remanet; non quin quilibet dicat totam rem; sed quia secundus dicit eam modo perfecto et ultimato, cui repugnat omnis diminutio, quia re annihilata non est nisi diminute, puta in intellectu, ideo necesse est ut sibi repugnet attributio conceptus fluentis. — Hæc est sua responsio in furina.

Sed contra istam solutionem arguitur. Ponit enim quod aliqua sunt idem realiter, solis conceptibus distincta; quorum unius oppositum prædicatur de alio, vel prædicari potest. Ponit secundo quod de eadem re omnino, quandoque potest formari solum unicus conceptus, quandoque vero duo, nullo addito vel remoto ipsi rei.

Contra primum arguitur sic. Quantum repugnant albedo et nigredo, tantum vel plus repugnant esse exsistentia? et non esse exsistentia», quia duo

prima opponuntur contrarie, duo ultima contradictione, et sumitur utrumque in abstracto. Sed per nullam potentiam fleri potest quod illud quod est albedo fiat nigredo, idem manens quod prius. Ergo per nullam potentiam fieri potest quod illud quod est modo esse actualis exsistentiae, quandoque fiat non esse actualis exsistentia?, idem manens. Sed si primum dictum hujus responsionis sit verum, scilicet quod aliqua modo sunt idem realiter, et tamen quandoque unius oppositum prædicatur de altero, loquendo de oppositis abstractis summa abstractione, et non sumptis in concreto, sequitur quod illud quod modo est esse exsistentia? quandoque fiet non esse exsistentia» vel econtra. Ergo sequitur quod illud dictum est falsum. Probatur ultima consequentia. Quia si (x) esse exsistentiæ quandoque prædicatur de essentia, et quandoque de eadem essentia prædicatur oppositum ipsius actualis exsistentiae», sequitur quod essentia illa prius fuit esse exsistentiæ et postea fuit non esse exsistentia». Unde, pro certo, idem inconueniens est, ponendo essentiam non realiter distinguere ab esse, quod de essentia quandoque prædicetur oppositum exsistentiæ, sicut quod de nigredine quandoque prædicetur albedo.

Contra secundum dictum arguitur sic. Aut intelligis quod dum rosa non existit actu, potest intelligi quidditas rosæ non tamen exsistentia rosæ, et hoc quoad primam operationem intellectus; aut intelligis quod tunc, licet possit vere intelligi quod rosa est rosa, non tamen quod rosa existit, et hoc quoad secundam operationem intellectus. Si intendat primum dicere, false dicit. Quia, æque est in potestate mea concipere exsistentiam rosæ, sicut ejus quidditatem. Alias, si, non existente rosa, non possem concipere exsistentiam rosæ, tunc essem certus quando rosa existeret, et quando non; et ita de quacumque re mundi, quod est absurdum. Si vero intendat dicere juxta alium sensum, verum dicit, sed contra se. Quæritur enim cur non est ista vera, rosa existit, sicut ista, rosa est rosa. Aut hoc est quod, ad hoc quod rosa existat, non sufficit quidditas rosæ, sed oportet aliud addere (pro formaliter existat; et si sic dicat, habetur propositum nostrum. Aut hoc est ideo quia rosa est nunc non esse, et postea erit esse exsistentia», nullo addito; et si sic dicat, habeo quod unum contradictoriorum sumptum in ultima abstractione mutatur in aliud; quod est intelligibile, et contra Philosophum, in *Physicorum*, p. 51, ubi Commentator: < Contrarium non mutatur in formam contrarii; frigus enim non recipit caliditatem, nec alteratur in eam. »

Septima ratio potest haberi ex dictis sancti Thomae, secundo *Quolibet*, q. 2, art. 1. Et est talis. Illud non participat aliquid, quod habet totum illud; quia hoc est contra vocabulum et rationem participandi.

(*) *pntdictur.* — *pnr/tiratur* Pr.

(6) *qui^ecenlit.* — *guiefii* Pr.

(y) *quttictnlu.* — *quittie* Pr.

(€) *ai lus.* — Om. Pr.

Unth., quia Deus habet totum esse, non participat illud. Ergo <h> habet totum esse secundum totam rationem suam et secundum totum suum inordinatum edendi, non participat esse; unde non dicimus quod angelus participet essentiam suam; quia non habet essentiam secundum partem, sed secundum totum. Sed omnis creatum participat esse; unde hoc in m? quoti angelus habet, participatum est, et tamen essentia non est participata, ut ostensum est. Ergo non sunt idem esse et essentia.

Sed ad hanc rationem respondetur dupliciter. Primo, secundum Harnicum, in *Quidlibetis* suis. Dicit enim quod creaturam participare esse (<x>) a Deo, qui est in se esse per essentiam, potest intelligi dupliciter. Primo modo, intelligendo essentiam creaturæ vel aliquid substratum, et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illa (C) receptum tanquam formam quamdam essendi qua dicitur esse. ad modum quo corpus dicitur album, recepta in se forma nobis; ita quod quolibet essentia creata se habet ad Deum, qui est esse per essentiam, sicut aer ad solem illuminantem. Et ista imaginatio, inquit, est phantastica; et secundum illam procedit argumentum. Alius vero modus intelligendi creaturam participare esse est quod intelligamus ipsam essentiam creaturæ ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quotidie non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat in propria natura, et tunc fit ens in actu quando Deus ipsam facit ad similitudinem suæ ideæ formalis; et ex hoc dicitur participare esse, quia ejus similitudo expressa in effectu ab illo esse ponitur quod est Deus; quæ quidem similitudo cadit in ipsa essentia rei; quia ipsa essentia, in quantum est effectus Dei, est quædam similitudo esse Dei. Et isto modo intelligenda est participatio esse. Ergo, secundum istam responsionem, major est veni primo modo, sed falsa secundo modo; sed minor negatur ad primum sensum, et conceditur in secundo.

Dicetur secundo, secundum viam Aureoli (I. Sentent., dist. 8, q. 1. art. 1), qui sic respondit in forma. Dicendum, inquit, quod essentia non participat esse realiter. sed tantum conceptibiliter, in quantum conceptus esse non concomitatur essentiam in rebus creabilibus et quæ non possunt annihilari. Illis namque annihilatis, etsi remaneat conceptus essentia formalis (γ) in mente, attribui tamen non potest ei conceptus operationis et esse. Propter quod talia dicuntur participare esse; quia habent aliunde suam realitatem, qua habita, attribui potest (o) eis predictus conceptus. Essentiam autem non dicuntur participare; quia concipi iussunt per modum quietis

et formæ, etiam dum sunt nihil. Unde, non habent ab alio quod concipiantur per modum essential habentiam ab alio quod circa ipsa concipiatur conceptus (lux et esse. > — Hæc ille.

Sed neutra istarum responsionum valet. Et (a) arguo contra primum respondentem. Esse creatura, secundum ipsum, dicitur participatum, quia est quædam similitudo divini esse; et quidam effectus illius; et essentia dicitur participare esse, quia est indifferens ad esse et non esse. — Tunc sic: esse actualis existentia non est indifferens ad esse actualis existentie et ad non esse actualis existentie; sed essentia, secundum eum, est indifferens ad illa; ergo essentia creature non est realiter ipsum suum esse actualis existentie. Tenet consequentia de se. Major præmissa fuit in præcedentibus; quia, sicut albedo non est realiter indifferens et in potentia ad seipsum et ad suum oppositum, sic nec esse existentie est realiter (6) indifferens aut in potentia ad se et suum oppositum. — Secundo. Quia, si ex hoc essentia dicitur participare esse, quia est quædam similitudo divini esse; a simili, scilicet creatura participabit esse, cum sit similitudo quædam divini esse. Consequens est falsum; et contra Boetium, in de *Hebdomadibus*, ubi, tertia Hebdomade, dicit sic: *quod est participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat.* — Tertio. Ista distinctio est expresse contra mentem Boetii, qui, eodem libro, Hebdomade secunda, sic dicit: *Quod est, accepta forma essendi, est atque consistit.* Ex quo potest quod ille primus modus intelligendi participationem non est phantasticus, immo verus; cum, secundum mentem et verba Boetii, essentia accipiat formam essendi a Deo, sicut aer lumen a sole. Per formam autem essendi, intelligit esse actualis existentie, quo aliquid dicitur esse, juxta illud sextæ Hebdomadis: *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit.* Et Hieronymus in tertia, dicit: *Fit autem participatio cum aliquid jam est; restat autem aliquid cum jam esse suscepit.* — Quarto. Quia, secundum istam solutionem, non plus creatura participat alio quam Deus. Consequens est falsum. Tenet consequentia; quia, si essentia creatura est esse non receptum, sicut et dense esse non receptum, tunc, cum esse nullo participare possit, ut dicitur in tertia Hebdomade, sed solum illud quod accipit formam essendi, se habet (ur essentiam creatura non plus participare alio modo vel aliquid quam egentiam divinam. — Quinto. Sequitur quod, sicut Deus nulli substat accidenti, ita nulla creatura. Tenet consequentia; quia, ut dicit Boetius, Hebdomade quarta: *Illud quod est, habere aliquid præter quam ipsum quod est potest; ipsum vero esse nihil præter se habet admixtum.* — Sexto. Sequitur quod non

() esse. — Om. Pr.

() illa. — illo Pr.

(γ) formali. — formabili. Pr.

(§) attribui potest. — attribui tamen non potest Pr.

(«) Et. — Om. Pr.

(C) realiter. — Om. Pr.

plus esset Deus simplex quam creatura. Tenet consequentia; quia, secundum Boetium, ibidem, Hebdomade octava : *Omne simplex, w<? suum et illud quod est unum habet; omni autem composito aliud est esse, aliud ipsum quod est.* Ex quo patet quod, si essentia creature sit suum esse, quod vel ipsa est simplex sicut Deus, vel Deus ita compositus sicut creatura.

Contra secundam solutionem arguitur per Boetium, ibidem, Hebdomade secunda, dicentem : *Diversum est esse et illud quod est.* Quod si dicatur illam diversitatem debere intelligi conceptibiliter, vel secundum intentionem, sicut dicti doctores exponunt, non valet expositio. Nam contradicit expresse illi quod sequitur in eadem Hebdomade, scilicet : *Quod est, accepta forma essendi, est atque subsistit;* et illi quod dicitur in secunda Hebdomade, scilicet : *Fit autem participatio cum jam aliquid est; est autem cum jam esse suscepit.* Ex quibus verbis, scilicet suscipere esse, et accipere formam essendi, plet inter quod est et esse oportere intelligi nliqualem differentiam ex prie rei. Ista etiam expositio contradicit commentatori, super Boetium, dicenti quod creatura alio est et alio aliquid est, etsi non ex diversis subsistentibus, et constat quod ipsum quod est (x) concretum atque compositum est. In quo exprimit quod illud quo creatura existit, et illud quo est illud quod est, licet non sint duo subsistentia, tamen ad invicem faciunt compositionem ; ac per hoc sunt realiter distincta. Quod etiam aperit Boetius, Hebdomade sexta, dicens : *Omne quod est subsistens participat eo quod est esse,* non ut aliquid sit, sed *ut eo sit; alio vero participat, ut aliquid sit.* Ex quibus patet quod omnes istae glossae deliciunt. Quod etiam Aureolus, ipsa veritate coactus, concedit, in hoc quod dicit Boetium forte fuisse opinionis nostra. Nulli etiam debet esse dubium hujus mentis Philosophum exstitisse, cum ipse dicat 2. *Posteriorum*, cap. 2, juxta signationem Linconiensis (cap. 4. t.c.7); *Illud autem quod est quid est homo, et esse hominem, aliud est; et per demonstrationem dicimus necessarium esse demonstrare omne quia est, nisi substantia sit; esse autem non est substantia ulli.* Commentator etiam, 3. *de Anima*, commento quinto, sic dicit : < Nulla forma liberata est a potentia simpliciter, nisi prima forma; quae (6) nihil intelligit extra se, sed essentia ejus est quidditas ejus; sed (γ) alia » formae dividantur in essentia et quidditate, quoquomodo. » Et intelligit per quidditatem, illud quod est; et per essentiam, illud quo est.

Et haec sufficiant de prima conclusione.

Secunda conclusio principalis liu|ns articuli est

(>) tt conitat quod ipvuni quod cit.— constat ipsum Pr.

(<) cu«. — quia Pr.

(γ) — ct Pr.

Ista : Quod esso creatura non sio se hnbet ad illud quod est, vel ml quidditatem creaturae, omnino eonsImilHer sicut forma substantiali ad materiam.

Probatur ista conclusio per sanctum Doctorem, secundo *Contra Gentiles*, cap. 54 : a Non est autem, inquit, ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit Compositio ex actu et potentia. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantia». Secundo, quia ipum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae lotius; ejus enim est actus ipsum esse, de quo dicere possumus quod sit ; esse autem lion dicitur de materia, sed de loto; unde materia non potest dici quod esi, sed ipsa substantia est id quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse; sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucens esse, vel sicut albedo ad album esse. Deinde etiam ad ipsam formam comparatur esse, ut actus. Per hoc enim, in conqiositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantia», cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, qttia facit eum propnum subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est secundum quod est essendi principium. Ipsa autem substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur, ex quod est et esse, vel ex quo est et quod est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae : prima quidem, ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia, jam composita, et esse, quae etiam potest ilici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio materiae et formae. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecurnque consequuntur potentiam et actum, in quantum bujitômodi, sunt communia sulistanliis (a) materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quaecurnque vero sunt propria materiae, et

I (a) fuUtantiif. — tubitanliilibu» Pr.

formæ, in quantum huiusmodi, sicut sunt generari et corrumpi, et alia huiusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. » — Hæc sanctus Thomas, ibidem.

Sciendum tamen quod, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, jjonit eamdem conclusionem; sed videtur in aliquibus dissentire ab hoc quod dictum est. Ait enim sic : « Differt autem quod est, et materia; quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde, in omnibus illis in quibus est compositio formæ et materiæ, est etiam coinjositio ex quod est et quo est. In compositis autem ex materia et forma, quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quæ dat materiam. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse; sicut illud quo curritur est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura, quæ relinquitur ex conjunctione formæ cum materia; ut humanitas; præcipue secundum ponentes quod forma, quæ est totum, quæ dicitur quidditas, non est forma partis; de quibus est Avicenna, b — Hæc ille. — In quo loco, dicit quod essentia et forma, quodlibet illorum potest dici quo est; in secundo autem *Contra Gentiles*, ut recitatum est, dicit oppositum. — Item, hic dicit quod suppositum est quod est; in secundo autem *Contra Gentiles*, dicit quod essentia est ipsum quod est.

Sed dico quod hoc non est contradictio, nisi secundum apparentiam. Nam, cum dicit, secundo *Contra Gentiles*, quod solum esse est illud quo est, intelligit de quo est formaliter; non autem de quo est causaliter, quasi effective. Unde ipsum esse est illud quo aliquid est formaliter, et ultimate, sicut actu essendi; sed per formam vel essentiam, aliquid est, non illo proprie, sed quasi per illud quod est principium ipsius esse. Res ergo est solo esse, sicut actu essendi; sed res est sua forma, sicut illo quod dat esse. — Similiter, nulla est contradictio, quoad aliquid, de ly quod est. Cum enim dicit quod suppositum est ipsum quod est, loquitur de illo quod proprissime est; quo modo, essentia, differens a supposito et non subsistens, non potest dici esse; et ideo, primo *Sententiarum*, quoad hoc proprie locutus est. Sed cum alibi dicit quod essentia est illud quod est, non loquitur ita proprie, si substantiam dicat essentiam rei. El causa est, quia ipsum quod est, proprie sumptum, dicit illud quod sic est quod est, quod nullo modo est quo aliud est; est enim ultimum in tali ordine actuum et actuabilium, incipiendo ab actibus. Nam, quod est, sic est actuatum quod non actual. Taliter autem accipiendo quod est, constat quod solum suppositum, quod non est in alio, dicitur ipsum quod est; et non essentia. Nam essentia est forma suppositi; et ideo non est ultimum quod est. Sed se habet

ut quod, respectu formæ partis et respectu actus essendi. Sed ulterius se habet ut quo respectu suppositi. Non ergo dicitur ita proprie quod est, sicut suppositum; nec ita proprie quo est, sicut actus essendi. De hoc dicitur tertia parte, q. 17, art. 2.

Tertia conclusio esi quod esse exsistenti» non se habet omnino hmlHter nd substantiam vel e&wnllam crenturæ Meut accidens ad subjectum, accipiendo accidens proprie pro quidditate accidentali reposita In aliquo novem generum accidenti».

Probaturs conclusio per dicta sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 4, ad 3; quod argumentum fuerat tale : < Nihil quod est per accidens est infinitum; sed esse cujuslibet creatura? est per accidens, ut Avicenna dicit; unde, et Hilarius, in lib. *de Trinitate* (7, n. 2), Deum a creatura distinguens, dicit : *Esse non est accidens Deo*; ergo nulla creatura in infinitum durabit. > Ecce argumentum. El respondet : < Dicendum quod esse non dicitur accidens, quasi sit in genere accidentis, loquendo de esse substantiæ; est enim actus essentiæ; sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiæ, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret. Per se enim accidentia, ex necessitate suis substantiis insunt; unde, et nihil prohibet ea in perpetuum esse. Sed accidentia quæ per accidens insunt, nullo modo in perpetuum durant, secundum naturam. Huiusmodi autem esse non potest ipsum esse substantiale, cum sit actus essentiæ. > — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 8, in expositione littene, ubi sic arguit contra illud Hdarii : *Esse non est accidens Deo*. Contra dicit sanctus Thomas : < Videtur quod nec alicui creature, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. > Et tunc respondet : « Dicendum, inquit, quod accidens dicitur illud quod non est de intellectu alieujus; sicut rationale dicitur animali (a) accidere. Et ita cuilibet quidditati creat.n (6) accidit esse; quia non est de intellectu ipsius quidditalis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari utrum homo habeat esse. b — Hæc ille.

Idem ponit, secundo *Quoiibeto*, q. 2, art. 1.

De hoc sanctus Thomas, super 4. *Metaphysicss* (lect. 2), sic scribit : « Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentia, sed quasi constituitur per principia (γ) essentiæ; et ideo, hoc nomen, ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum ipso nomine quod imponitur ab

(a) *animali*. — *alicui* Pr.

(6) *creat*#. — *creatur*# Pr.

(γ) *principia*. — *principium* Pr.

essentia. — In hoc autem Avicenna aliter sensit. Dicit enim quod iimim et ens non significant substantiam rei. § significant aliquid additum. Et de ente «piidom hoc dioelmt, quia in qualibet re, quahabet es<< ah aliquo alio, aliud est esse, el aliud est n> ipsa et sułani in sou «ssmlia ejus, Hoc nutem nomen, ens, significat ipsum esse. Significat igitur, ul videtur, aliquid a<hliliin essentiae. — Sed in hoc non recte dixit. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod <»< crentiirn., quo formalller esi actu, non est Deus, nec est proprie creatura, nec esi proprio eue ve! quod est.

Probatur conclusio. Quod enim Deus non sit esse reatur, quo formaliler est, probat multipliciter sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 2(1; et 1. *Sentent.*, dist. 8, q. i, art. 2; et 1 p., q. 3, ari. 8. El motiva ejus sunl mulla. Pnesertim, quia nullius creaturæ esse luit ab ælerno. Tum etiam quia Deus non unitur rebus; nihil autem est vicinius rebus quam suum esse. Tum qtiia esse rei finitur secundum capacitatem recipientis; Deus autem e>l infinitus.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod esse non sit proprie creatura, probatur. Nam, sicut dicit sanctus Thomas, i p., q. 45, art. 4 : u Creari est fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde, illis proprie convenit fieri, el creari, quibus convenit esso. Quod quidem proprie convenit subsistentibus; sive sint simplicia, sicut subslanli.e separalæ; sive sint composita, sicut sunt substàntiæ materiales. Illi enim (a) proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Forma autem, el accidentia, et hujusmodi, non dicuntur entia (ζ), quasi ipsa sint, sed quin eis est aliquid; sicut albedo, ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (7. *Metaphysicto*, t. c. 2), accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, et ferinæ, et hujusmodi, qua, non subsistunt, magis sunl coexistentia (γ) quam entia, ita debent dici magis concreata (8) quam creata. Proprie vero creata, sunl subsistentia, d — Ille ille. — Ex quo patet quod, cum, secundum eum, esse, quo creaturi formaliler est, non subsistat, quod ipsum non creatur proprie, sed concreatur. Et consequenter, non est proprie creatura; sed concreatum quid.

liem, ibidem, in solutione ad primum, sic ail : < Cum dicitur prima rorum creatarum est es.se, ly e@e non importat (t) subjectum cr^lionis, vel subjectum creatum; sed importat propriam rationem

objecti creationis. Nam, ex eo dicitur «aliquid creatum quod est ens; non autem ex eo quod est hoc ens, cum creatio sil emanatio totius esse ab ente univorsili. El est similis modus loquendi ac si diceretur quo<l primum visibile est color, quamvis illud quod proprie vitietur sit coloratum, b — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundum cum, esso non proprie dicitur ens, sed dicitur «pio nliquid est; nec proprie dicitur res creata, sed concreata, vel ratio creationis.

Ex quo patet tota conclusio.

Earndem probationem ponit 2. *Sentent.*, «list. I, q. !. art. 4.

Item, 1 p., «(DO. art. 2, ostendit quod sola subsistentia proprie sunt el proprie fiunt.

Quinta conclusio est quod aliquod esse est ipsa essentia créaiune, aliquod vero esse est nclun-Hias ejus, el alh[tiod esse non est hoc nee illud.

Ista conclusio probatur ex dictis sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. !, art. 1, ad 1^m, ubi ponit sequentia verba : a Sciendum, inquit, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse, ipsi quidilas vel natura rei ; secundum quod dicitur quod diffinitio est oratio significans quid est esse rei ; diffinitio autem significa! quidditatem rei. Alio modo dicitur esse, ipsi» actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est anirnæ actus; non quidem actus secundus, qui est operatio, sed aclus primus. Terlio modo dicitur esse, qncl significat veritatem com|>osilionis in propositionibus; secundum quod, esi dicitur copula ; el secundum hoc est in intellectu componente dīvidente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esso rei, quod est actus essentiae. » — Hæc ille.

Earndem jionil distinctionem, 3. *Sentent.*, dist. 0, q. 2, art. 2. iTimum enim et tertium membrum ponit in corpore articuli ; sed secundum membrum distinctionis ponit in responsione ad quartum argumentum. Ex «pia distinctione palet conclusio pro qualibet sui |>arte. Prima quidem, ex prima parte distinctionis; secunda, ex secunda; tertia vero, ex tertia.

Earndem distinctionem ponit in nullis aliis loci#, prasertim quoad secundum el tertium membrum ; utpote, 3 p., q. 17, ari. 2; et *Quolibeto*, 9, q. 2, art. 2, ubi sic dicit : u Esso dicitur dupliciter, ul patet per Philosophum, 5. *Metaphysicir* (t. c. 7); el in quadam glossa Origenis super principium Joannis. Uno modp, secundum quod est copula verludis, significans 'Compositionem cujudibct enuntiationis quam anima format; unde hoc esse non est nliipiid in rorum natura, sed tantum in actu anirnæ componentis et dividētis; et sic es>e attribuimus omni ei de quo propositio formari potest, sive sil ens, sive privatio; dicimus enim caritatem esso.

(a) enim. — autem Pr.

(β) entia. — ewe Pr.

(γ) coexblmlia. — *cnafalenlfi* Pr.

(î; *concreata* — communicata Pr.

(t) importai. — importafetf Pr.

Aliud dicitur esse, actus entis in quantum ^{est} ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis, quæ in decem genera dividuntur. > — Hæc sanctus Thomas. — Tale autem esse, secundo modo dictum, ul ^{ponit} /Egidius, primo *Quolibdo*, q. 7, nihil aliud est quam quædam actualitēs impressa omnibus entibus a primo ente. Nulla enim essentia creatura est tanta actunitatis, quod possit actu exsistere, nisi ei imprimatur actualitas quædam a primo ente; el illa actualitas impressa vocatur esse. Sicut eiyo res corporalee, aliæa quantitate, non sunl actu de se ^{extenso} sed sunt in potentia ut extendantur per quantitatem; sic omnes aliæ natura a primo ente de se non existunt actu, sed sunl in potentia ad esse.— Hæc /Egidius. — Cui concordat sanctus Thomas, I p., q. 3, art. 4, dicens quod « esse est actualitas omnis forma? vel natura; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam ». — Hæc sanctus Thomas.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ i. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Henrici. — Quantum ad secundum articulum moventur dubitationes. Unde, contra primam conclusionem arguitur a nullis, potissime Henrico, Godofrido, Geranio de Carmelo, et Aureolo. Unde Henricus, primo *Quolibeto*, q. 7, arguit sic.

Primo. Quoniam, si nihil in creaturis haberet esse per essentiam suam, sed per rem additam suæ essential, nihil in creaturis esset ens perse.

Secundo. Quoniam, si illud osse sit res aliqua super essentiam creatura, cum non sit dare quod sil Deus et res increata, ergo esset res creata. Res autem quælibet creata, de se habet non esse, sed si habet esse, hoc est participatum el acquisitum. Si ergo esse participatum et acquisitum, semper aliud re est (a) ab eo rui acquiritur et a quo participatur, de illo esse illius rei additm primæ creatura perquam habuit esse quæro utrum sit aliud ^{est} ab esse illius rei cui acquiritur. Et tunc, aut erit procedere in infinitum, aut status erit in aliqua essentia cui acquiritur esse, quod nullo modo esi aliud re al» illa essentia rui acquiritur. Et qua ratione statur in una essentia el natura creata, eadem ratione in qualibet natura.

Tertio. Qnoniarn illud esse, quod ponitur esse re

aliud ab essentia quæ ipsum participat, quæro: aut eet substantia, aut accidens; medium enim non est ponere nisi in Creatore, qui neque est substantia, neque accidens pnedicamenti alicijns; et in libro Alphnrabi *de Divisione scientiarum*, dicitur quod omne quod est, aut est substantia, aut accidens, aut Creator substantiæ aut accidentis. Si dicas quod sit accidens, sequitur quod substantia habet esse per suum accidens, et ita non per se et primo; sed accidens illud per quod habet esse, magis est ens per se et primo; quod est contra philosophiam et omnem rationem. Esto etiam quod sil accidens, dic in quo pnedicamento accidentis est. Quod si attentes, novem genera accidentium non sufficiunt tibi. Si dicas quod sit substantia, nui ergo (a) materia, aut forma, aut compositum. Si materia (β), et habebit tunc materia materiam, aut forma habebit esse per materiam, aut compositum erit ex (γ) materia alia a qua habet esse; quæ omnia sunt abunda. Si dicas compositum, hoc non potest esse; quia omnis talis substantia est per se subsistens. Si dicas quod forma, quia ibi vis esse, aut ergo substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, per illam non habet esse substantia, ut dictum est. Si substantialis, aut est per se subsistens; et tunc est essentia quædam et inelligentia quæ habet esse per suam essentiam a se indifferentem. Si vero sit alteri inhærens et informans, tunc ipsa est essentia rei, vel para essentiæ, quæ in ipsa creetur. Et sic, omnibus modis oportebit dare quod quælibet res habet esse per suam essentiam. ul esse non sit res aliqua addita essentiæ. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Guidonis vel Gerardi de Carmelo. — Arguit etiam Guido, vel Gerardus de Carmelo, 5. *Quolibeto*, q. 0. Primo sic. Illa sunt idem realiter, quæ eadem generatione generantur primo el corrumpuntur. Sel non minus una generatione generatur existens homo, et homo, quam homo et hic homo. Igitur, etc. Minor probatur tripliciter. Primo, nam per se terminus generationis est natura, fi. *Physicorum* (t. c. 14), et 2. *de Anima* (t. c. 58); et per se terminus generationis est esse actu compositi, 7. *Metaphysics* (cap. 7. t. c. 26, 27); namque redditur ratio, (piare compositum sil el non pars, quia ejus est esse. Igitur, eadem generatione (δ) generatur natura hominis, et esse illius. Secundo, quia, sicut generationis unius est unus perse terminus quo, sic est unus per se terminus quod. Sed terminus generationis quo est forma, quæ seipsa el nullo alio dat esse. Ergo per se terminus generationis quod, est compositum ex materia el forma et nullo alio formaliter existens, sicut habens esse. Tertio,

(i) rutafantui. — Ad. Pr.

(6) Si mnferiii. — Orn. Pr.

(γ) ex. — Om. Pr.

(I) yrnenitione. — rtifione Pr,

(e) riL — Orn. Pr.

quia Philosophus, 8. *Metaphysics* (t. c. 15), dicit quod generatum est unum, quia generans transfert illud quod erat in potentia ad actum; ita quod, ut Commentator dicit, ibidem, translatio non largitur miritudinem, sed perfectionem, eo quod eadem realitas, quæ erat in potentia, est, per translationem, in actu. Modo, certum est quod realitas quæ erat in potentia, nihil dicit nisi materiam cum forma possibili. Igitur, cum est actu, non dicit nisi materiam cum actu perficiente; et ita ipsum generatum non dicit aliud esse formaliter quam materiam et formam, quæ pertinent ad essentiam. Unde Philosophus, ponens principia intrinseca producti in esse, nunquam posuit nisi materiam et formam, 1. *Physicorum*, primo Generatione, 1. et 8. *Metaphysics* et 12. Constat autem quod, si esse esset actus distinctus a materia et forma unitis in re creata et facta, investigasset, ultra materiam et formam, tertium principium generale; quod non fecit; praesertim, cum omnis processus terminetur ad esse existentem.

Secundo arguit sic. Substantia naturaliter prior est omni accidente absoluto. Quod patet, quia causa est prior suo effectui; sed existentia subjecti est causa existentiae accidentis, cui inesse est esse (x); unde est ens, quia entis, 7. *Metaphysics* (l. c. 2); quia hoc esse in esse alterius; ubi Commentator dicit: Individuum substantiae prius est individuo accidentis, eo quod nihil inest alicui ut subjecto, nisi illud quod subicitur habeat esse. — Confirmatur, secundum sanctum Thomam, qui non ponit nisi unam formam in composito. Quia, in generatione, forma substantialis immediate unitur materiæ; ita quod omnia accidentia absoluta sequuntur naturaliter substantiam generatam. Et ita, in illo priori, est substantia actu, ante omne accidens absolutum. Igitur, esse quod habet substantia generata actu ante omne accidens absolutum, est substantia; quin substantia absolutæ non est accidens principium aut ratio prima essendi, 1. *Physicorum* (t. c. 65). Sed non est sola materia; nec sola forma, quia sola forma non est totum esse compositi. Igitur est substantia composita. Et similiter potest argui de substantia simplici; quia eo primo existit, quo primo est actu; quia esse est illud quo aliquid est actu. Sed natura rei simplicis est essentialiter actus. Igitur substantia (€) simplex, sua natura, et nullo alio superaddito, existit.

Tertio arguit, Non minus perficit actus substantialis in esse actu, quam accidentalis, cum actus substantialis det esse simpliciter. Sed actus accidentalis dat seipso, et nullo alio, esse accidentale; ut albedo dat seipsa esse album actu, dum actu perficit, nec requiritur aliud esse præter naturam albedinis et subjecti susceptivi. Igitur actus substantialis,

qui est forma, dum seipsa actu perficit materiam, dat esse actu; puta forma ignis actu perficiens materiam dat esse actu in esse existentia? ignis, nec requiritur aliud esse præter materiam et formam actu unitam.

Quarto arguit, ut dicit, ex principiis sancti Thomæ qui probat quod in composito non est nisi una forma, quia quod advenit alicui post completam essentiam, est necessario accidens, quia advenit habenti formam et actum. Igitur, si esse differat ab essentia, advenit enti habenti formam et actum; et per consequens, esse est accidens; et sic, substantia non est actu per se, sed per accidens.

Quinto, per eadem principia. Nam sanctus Thomas, alia forma, arguit in dicto proposito, quia prima substantia non esset unum per se, quia includeret plures actus. Sed si per rem additam prima substantia esset existens, ipsa includeret plures actus; et ita prima substantia non esset unum per se.

Sexto. Quia, secundum eum, hic homo, et homo, non esset idem; quia hic homo dicit naturam cum essentia; homo autem, solum dicit naturam; et ita hic homo compararetur ad hominem, ut totum reali? ad suam partem; et est contra Philosophum, 7. *Metaphysics*, et pluribus locis.

Septimo arguit. Quia, sicut substantia est una per se, ne sit processus in infinitum, sic videtur per se existere; quia quieram, aut perse existit, aut per aliud, et sic de illo in infinitum. Nec valet, si dicatur quod esse non est quod existit, sed quo existit. — Tum quia sic posset impediri ratio Commentatoris; quia unitas non est una, sed est (a) quo aliquid est unum; et tamen ratio illa conceditur procedere. Igitur et hic; quia non magis est dubium de unitate quam de esse. Tum quia transcendentia, ratione suæ communitatis, de quibus prædicantur in concreto, prædicantur in abstracto; nam unitas est unum, et quod est ens est essentia. Tum tertio, quia non minus est de transcendentibus existere quam unum; quia, sicut omne ens est unum, ita omne ens existit, et sicut est ens in potentia, ita est existens in potentia. Ex hoc ulterius arguo, secundum Philosophum, 10. *Metaphysics*: Transcendentia convertibilia cum ente, non aliud prædicantur quam substantiam et naturam ejus de quo dicuntur. Et ratio est, quia quodcumque aliqua in creaturis sunt idem realiter, de quo prædicatur unum per realem identitatem prædicatur reliquum. Sed transcendentia sunt idem realiter. Igitur, cum existentia sit transcendens, sicut est res vel natura, cum natura non differat ab eo cuius est, sequitur quod existere non differt ab eo cuius est.

Octavo arguit. Resolutio rei stat in his (6) ex quibus consistit ipsa res. Sed res existens non resol-

(a) cuius translatio est cur. — cui inrit Pr.

(β) natura — Om. Pr.

(») ett. — exiel Pr.

(β) /m. — ea Pr.

vilur nisi per resolutionem principiorum pertinentium ad naturam et quidditatem ejus; ut corruptio Socratis, qua fit non existens, non consistit nisi in separatione animae a corpore. Igitur non alio Socrates existit nisi per animæ et corporis unionem. Unde, ad existentiam rei non plus requiritur, nisi realis entitas essentialis actualitatis. Quare enim essentia ruse non existit? quia non est realis entitas secundum propriam essentiam et naturam, sed est solum in potentia causarum; ideo non est realis essentia, nisi in potentia. Ita quod rosa, eo modo quo est secundum esse essentiæ, est secundum esse existentia». Unde, sicut rosa est essentia et res non actu, sed in potentia, ita existit in potentia et non in actu. Quia tamen existentia magis concernit actum quam essentia, ideo, secundum rationem, magis verificatur essentia, de non ente actu, quam existere.

III. Argumenta Godofridi. — Arguit etiam Godofridus, in *Quodlibetis*, Primo sic. Abstractum enim et concretum, solum grammaticaliter distinguuntur. Sed esse et essentia distinguuntur sicut abstractum et concretum; essentia namque est nomen abstractum ab esse, sicut humanitas ab homine. Ergo videtur quod solum grammaticaliter distinguantur.

Secundo arguit. Quia (a) Augustinus dicit, 5. *de Trinitate* (cap. 2), quod, *sicut ab eo quod est sapere dicta est sapientia. da ab eo quod est esse dicta est essentia*. Sed sapere et sapientia solum grammaticaliter distinguuntur; sicut cursus et currere, lux ac lucere. Igitur esse et essentia solum differunt grammaticaliter.

Tertio arguit. Quæ differunt solum sicut nomen et verbum, solum differunt grammaticaliter. Sed esse et essentia se habent sicut nomen et verbum, quia, sicut calor et calere, cursus et currere. Igitur.

Quarto. Sicut se habet vita ad vivere, sic se habet essentia ad esse; vivere namque viventibus est esse, secundum Philosophum, 2. *de Anima*. Sed vita et vivere solum differunt sicut nomen et verbum. Ergo hoc modo differunt essentia et esse.

Quinto arguit. Si essentia et esse componunt sicut actus et potentia: aut essentia est in potentia simpliciter, aut secundum quid. Si in potentia simpliciter, sequitur (p) sicut materia; et esse, forma substantialis. Si vero sicut in potentia secundum quid, tunc erit in actu simpliciter; et per consequens, erit in actu simpliciter sine esse; quod est impossibile. Ergo essentia et esse non componunt ens creatum.

Sexto arguit sic. Omne esse est a forma. Aut ergo est ipsamet forma, aut aliquid effectum a forma. Si ipsamet forma, habetur propositum; quia forma est in se ipsa essentiæ. Si vero sicut aliquid derelictum a forma, tunc effectus cause formalis est effectus causæ effi-

cientis; quod est falsum, cum hæc sit differentia, inter causalitatem efficientis et formæ, quod effectus formalis est ipsamet forma. Ergo non potest poni quod esse sit aliud ab essentia.

Septimo. Si esse differat ab essentia. Unquam res alia: aut est creatura, aut creatrix essentia, sicut dicit Boetius, in libro *de Ortu scientiarum*. Sed constat quod existentia non est creatrix essentia. Ergo creatura. Quæritur ergo illa, utrum sit aliqua essentia, vel nulla. Si aliqua, habetur propositum, quod esse et essentia sunt idem in creatura. Si vero nulla, penitus nihil est; quod enim nulla essentia est, penitus nihil est, secundum Augustinum. Ergo non possunt distinguere realiter esse et essentia.

Omnino. Manente eadem causa, manet idem effectus; et si est eadem ratio, debet idem poni. Sed omnes rationes, quibus probatur quod esse differat ab essentia, probant quod esse differat ab esse; ut patet per illam quæ est de indifferentia; æque enim indifferens est esse ab esse et non esse, sicut essentia, cum sit creatura; et per illam de participatione; quia esse ita participat sicut essentia, cum utrumque sit quædam similitudo Dei; et per illam de reductione in nihil; quia esse ita potest redire in nihil sicut essentia; et sic de omnibus aliis rationibus. Ergo, cum constet quod esse non differat realiter ab esse, non potest dicere, propter illas rationes, quod essentia differat ab essentia realiter.

Nono arguitur. Quandoque sunt aliqua distincta realiter, unum potest per divinam potentiam ab alio separari. Sed essentia non potest separari ab esse; alias si separarentur, essentia esset sine esse, et esse absque essentia; quod implicat contradictionem. Igitur illud non potest poni,

IV. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2). Primo. Nulla res est alia ab eo quo formaliter est extra nihil; quia, dato opposito, sequitur quod, in quantum alia, est extra nihil, et in quantum alia, non est extra nihil; non enim est alia in quantum nihil, immo si alia (a) est extra nihil, non tamen (b) est extra nihil in quantum alia; alioquin, non per illam erit extra nihil. Sed constat quod essentia est extra nihil per esse actualis existentie; nihil enim aliud accipimus hic per actualem existentiam, nisi positionem in rerum natura; quod est poni extra nihil. Omnis autem essentia ponitur extra nihil per positionem extra nihil formaliter. Ergo positio extra nihil erit actualis existentia (c); et per consequens essentia ponitur extra nihil per actualem existentiam. Necesse est igitur quod (d) extra nihil, sive actualis existentia, non sit alia res ab illa quæ (e) ponitur extra

(x) (Hui. — aliqua Pr.

(6) tamen. — Otn. Pr.

(y) ejrtutentia. — Otn. Pr.

(?) quæ. — qua Pr.

(s) quia. — quod Pr.

nihil et exsilit per earn. — Nec valet, inquit, si dicatur quod essentia est quædam alia res, quæ formaliter est extra nihil per esse; subjective autem, est extra nihil seipsa; nec oportet quod sit ima res; sicut subjectum et illud cui subicitur non sunt una res. Illud, inquam, non valet. Quia esse quod perficit essentiam tamquam subjectum, et ponit earn extra nihil, subjective quidem ex parte ipsius, formaliter autem ex parte sui; illud, inquam, esse, aut perficit nihil tamquam subjectum proprium, et trahit nihil extra nihil, aut quædam essentiam, quæ est extra nihil. Sed primum dan non potest; alioquin, nihil esset sub esse, et nihil traheretur ad esse; quod est impossibile. Si autem detur secundum, habetur propositum, quod illud substratum (a) est res posita extra nihil seipsa. Et per consequens, in lapide, res lapidis, non per esse additum, sed seipsa formaliter, est extra nihil.

Secundo arguit sic. Nulla res est alia ab ea qua ponitur in rerum natura. Si enim sunt duæ res, illa res quæ (6) ponitur in rerum natura prout subicitur, vel est res posita in rerum natura seipsa, aut per aliam cui subicitur. Si seipsa, habetur propositum. Si per aliam cui subicitur, aut illa imprimit aliam realitatem ei quin subicitur a propria realitate sua, aut communicat sibi eandem. Non potest illic quod alium sibi imprimat; quia tunc se haberet per modum agentis, et non per modum formæ; et iterum illa realitas impressa suscipienti respiceret (γ) recipiens tamquam subjectum; et quærilur, utrum subjectum et realitas impressa erunt eadem res; et si sic, standum erat in primo; si non, tunc proceditur in infinitum. Non potest ergo poni quod aliam realitatem imprimat. Relinquitur ergo quod communicet sibi propriam suam realitatem, et suam propriam positionem in rerum natura. Et per consequens, non est ibi nisi unum positum in rerum natura, cum subjectum seipso non sit positum, sed per illud cui subicitur, nec per illud cui subicitur aliquid sit positum, nisi illud quod est id ipsum. Propositio ergo per se nota est quod nulla res est alia ab ea qua ponitur in rerum natura extra nihil. Sed lapis esi extra nihil in rerum natura per suum esse. Ergo lapis non est alia res a suo esse.

Tertio sic. Nulla perfectio ponit suum perfectibile vel susceptibile in rerum natura; nulla namque perfectio dat suo susceptibili, quod possit subici et perfici, sed supponendo quod possit subici et perfici et recipere perfectionem, perficit illud in actu. De ratione autem ejus quod potest (o) subici et perfici et deferre est quod sit extra nihil positum in rerum natura; nihil enim non (x) test subici, nec (j) erici, nec deferre; et similiter, nec positum extra nihil in

rerum natura (p) olest deferre, aut sustentare, nisi ran, et perfici nisi per rem. Sed constat quoti esse ponit essentiam extra nihil in rerum natura. Ergo impossibile est quod respiciat ipsam vel suum (p) erfectibile, ita quod sit alia res, sicut perfectio et perfectibile reale. — Nec valet si dicatur quod per istam rationem materia non differt a forma realiter, eo quod materia ponitur extra nihil per formam, nec est in rerum natura nisi per formam, alias esset præcisa res, et actualis, cujus oppositum declaratum est in tractatu *de Principiis physicis*. Siquidem hoc non valet. Non enim est verum quin materia sit extra nihil seipsa, et quin sit (p) osita extra in rerum natura seipsa. Quod patet. Quia ejus entitas est quod est purum perfectibile, et actuabile, et purum terminabile, carens omni perfectione, et termino, et actu. Nec tamen propter hoc est nihil, cum nihil nec sit perfectibile, nec terminabile, nec actuabile. Unde materia non est actu, sed actuabilis per actum; nec perfecta, sed perfectibilis per perfectionem; nec terminata, sed terminabilis per formam, quæ esi perfectio, et terminus, et actus. Sic igitur per formam non ponitur extra nihil, cum per formam non sit purum perfectibile, immo actu perficiatur. Esi tamen extra nihil per hoc quod est purum perfectibile; et (M) hoc est aliquid in rerum natura. Et per consequens, ratio concludit quod lapis est in rerum natura positus, et existens penitus extra nihil, non per aliquid additum. Et per consequens superfine ponitur aliud esse distinctum. — Nec valet etiam si dicatur quod eodem modo essentia est quoddam potentiale; et illa non potest poni per se in rerum natura, sicut nec materia. Hoc siquidem non valet. Sufficit enim quod loca realitas cum sua materia et forma actuali sit posita extra in rerum natura, et extra nihil, seipsa; tunc enim erit actualis quidditative, in quantum materia est actuata; lapis etiam erit actualis, quia omnino extra nihil est (K) itus in rerum natura; et sic erit (a) penitus actualis, et in nullo potentials; nec apparet quid habeat lapis amplius exspectare, ex quo est seipso positus in rerum natura.

Quarto sic. Nulla res differt a sua realitate. Si enim differt, jam esi (6) alia realitas, et per consequens non sua. Sed esse esi realitas essentialis; non esse enim est nihilitas essentialis; sicut patet quod non esse (γ) lapidis est nihilitas lapidis; lapis enim, «Ium non est, nihil est ipsum esse. Igitur aliquid aut aliqua realitas est ipsum esse. Ergo esse lapidis est sua realitas. Et sic de omni esse et omni essentia. Ergo impossibile est quod esse sit alia res ab essentia. — Et si dicatur quod res sumitur dupliciter: uno modo pro re essentiali, et sic non est verum quod

(i) *illud tubtraluni*. — *idem abstractum Pi*.

(«) 7“* — *qua Pf*.

(t) *myictrel*. — *recipiet Pr*.

(8) *potat*. — *pouit Pr*.

() *eri/*. — *eaet Pr*,

() *at*. — *Orη Pr*.

(γ) *eue*. — *at Pr*.

esse lapidis «it sua realitas; alio modo pro nuditate actuali, el sic est verum ; unde, in lapide actualité! exsistent·, sunt duæ realitates — una quidem essentialis, puta lapideitas, et alia actualis, puta esec; — siquidem hoc non valet. Quoniam realitas essentialis lapidis habet quod sit realitas ex ipso esse, aut seipa el sine esse. Si (a) habet sine esse, quod sit realitas extra in rerum natum, ergo ree sine esse jM>test esse in rerum natum, et extra nihil; quod est contradictio, Si vero habet quod sit realitas, non a se, sed per esse : aut esse imprimit illam realitatem ; et sic, eril efficiens et imprimens; quod est impossibile; aut non imprimit suam realitatem, sed eandem communicat; et tunc habetur pro|>ositum, quod esse est realitas essentialis indifferens ab ea.

Quinto arguit sic. Nulla res differt a sua æctuali tale, qua est exim nihil; non loquor de actualitate quæ est terminus et perfectio et complementum, qualem actualitatem importat forma res|iectu materiæ; non enim ponit eam ex Ira nihil, ut supra dictum est, sed ponit eam in esse terminato et perfecto, quoniam ante erat perfectibile purum el purum distinguibile (6). Sed constat quod esse est actualitas, non secundo modo, videlicet tamquam terminus el modus el complementum ; sed tamquam ponens extra nihil el in rerum natura ; essentia enim, dum actu non est, nihil est, el in rerum natura non est. Ergo impossibile est, cum esse sit talis actualitas» quod differat ab essentia. — El confirmatur. Quoniam quælibet essentia est quædam actualitas; lapideitas enim est quædam actualitas. Unde non oportet, dum ponitur in esse, quod addatur sibi aliqua actualitas.

Sexto arguit sic. Affirmatio rei nihil addit ad rem affirmatam ; sicut nec negatio tollit aliquid nisi rem quam negat. Palet enim quod non homo negat solum hominem; et affirmatio hominis nihil aliud ponit, sed illud affirmat. Si enim poneretur aliud, jam non esset affirmatio præcedentis, sed appositio accedentis (γ). Sed jxjsitio lapidis in rerum natura non est aliud quam affirmatio realitatis lapidis; quod patet ex hoc quod, quando negatur lapis poni in rerum natura, negatur lapis el realitas illius; unde nihil aliud (o) est dictu lapidem esse, quam lapidem realitatem habere. Ergo poni lapidem in rerum natura, non est alicujus now rei additio, sed ejusdem rei affirmatio. — El si dicatur quod affirmatio est aliud a re, pari ratione dicetur quod negatio est aliud a non re (c). — Et si dicatur, ulterius, quod affirmatio et negatio respiciunt lapidem per (ζ) modum

substrati, non valet. Affirmatio enim non respicit rem per modum substrati, sed est ipsamet res; homo enim el non homo opponuntur, sicut affirmatio et negatio, El eodem modo opponuntur res, et non res (x).

Septimo arguit sic Illa eunt penitus idem, quibus opponitur penitus eadem negatio. Sed nihil opponitur directe realitati essentiali, et realitati esse; privatio enirn esse lapidis est lapidem simpliciter nihil esse, el nullam realitatem habere, nec essentialem, nec actualem, ño aliam. Ergo manifeste apparet quod nulla realitas erat in lapide, nisi esse; et per consequens, realiter idem sunt in eo t—entia et esse. — Et si dicatur quo·! duplex est nihil, unum quod opponitur realitati essentiali, aliud quod opponitur realitati esse; si sic dicatur, distinguenti de nihilo do nihili medietatem, et eliget quam vult; constat enim quod in nihilo distinctio non radit.

Octavo arguit sic. Conceptus entis applicatu- ad lapidem non addit sibi aliquam rem, ut supra fuit probatum. Et patet; quia si adderet, lapis esset nihil, quasi exsistens extra conceptum entis. Sed conceptus entis el conceptus esse est unus et idem, nisi quod ens concipitur per modum status et quietis, esse vero per modum cujusdam fieri el egressus. Ergo esse additum lapidi, elsibi applicatum, penitus nullam rem addit.

Non·» arguit sic. Quandocumque aliquid dividitur per duas differentias, «i una totaliter destruit divisum, reliqua nihil addit ad divisum, nec secundum rem, nec secundum rationem, sed tantum affirmat ipsum. Verbi gratia, homo dividitur per verum el pictum. Pictum autem totaliter tollit hominem ; sequitur enim : homo est pictus; ergo non est homo. Et ideo, verum nihil addit ad hominem; homo enim verus non e^t nisi homo; nec secundum rem, nec secundum rationem. Sed constat quoi ens dividitur per ens actu exsistens el per ens in potentia. Et altera differentiarum, puta potentia, totaliter destruit ens; sequitur enim : est lapis in potentia; ergo non est lapis. Ergo altera differentia, puta actualitas el exsistere, nihil addit ad ens. nec secundum reni, nec secundum rationem. — Confirmatur. Quia, si lapis concipiatur ut non |>ositus in esse, statim concipitur ut nihil ; ita quod destruitur tota realitas lapidis. Ergo quando concipietur ul positus in effectu, nihil addetur, nec secundum rem, nec secundum rationem. Unde, quia non positio lapidis est pura negatio lapidis, sequitur quod positio lapidis est pura affirmatio ejus, et pura veritas, et per consequens nihil addit.

Decimo arguit sic. Istæ duæ æquipollent, lapis est, et (β), lapis est ens nunc et inactu. Sed ens non adait rem nec rationem ad lapideîlatem, nec econ-

(a) «i. — *trd* Pr.

(C) *dutuujubilr.* — *iudittinguibiU* Pr.

(γ) *æccedenti* — *ante negati* Pr.

(δ) *aliud*, — *Oui*. Pr.

(c) *Primum et fi dicatur* usque ad alterum *et si dicatur*, om. Pr.

(ζ) *JW.* — *et* Pr.

(α) *w.* — *Om.* Pr.

(β) *lapit etl, et*, — *Om.* Pr.

verso, sed est eadem ratio, implicita el explicita, explicita quidem per lapidem, et implicita in ente. Ergo dicendo: lapis est ens, non additur res, nec ratio, quæ prædicetur de lapide.

Undecimo arguit. Ita se habet esse ad essentiam, sicut se habet conceptus alicujus rei significatus verbaliter ad conceptum ejusdem rei significatum nominaliter, el econtra; esse enim et ens et essentia se habent sicut cursus, currere et currens, el sicut llos, floritio el florere. Sed eadem res et ratio et intentio clauditur in conceptu importato per nomen, el in conceptu inqortato per verbum, nec illi (a) duo conceptus aliquo modo differunt ratione, sed Lanium in modo concipiendi illam rem el rationem. El hoc est quod dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 9. Ait enim quod « propter famosilatē istius distinctionis, scilicet quomodo omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes el mobiles, omnes in hoc convenerunt, quod posuerunt nominationum principia (6) nomen el verbum, el posuerunt cuilibet formæ quiescenti nomen, et verbum cuilibet formæ mobili, et posuerunt partes indeclinabiles ad collationem inter illa duo ». — Hæc Commentator. — Unde palet quod omnis ratio potest concipi modo quiescentis, et talis conceptus exprimitur per nomen; et modo fieri et egressus, et talis exprimitur per verbum. Ergo esse et essentia non differunt penes rem aut rationem additam. — Nec valet si dicatur quod hoc habet verum de esse essentiae, et non de esse-existentia. Non valet, inquam, quia hic loquimur de esse quod prædicatur in ista propositione, rosa est. Constat enim quod attribuit rosæ et enuntiat de ea conceptum entis in actu; unde sensus est quod rosa est extra nihil, et quod conceptus entis actualiter sibi competit; et per consequens, ly est, prædicat conceptum entis et importat ipsum in modum verbi. Et sic procedit ratio facta, quod non addit rem, nec rationem, aut intentionem aliquam, sed dicit conceptum entis alio modo.

Duodecimo arguit. Quia, secundum Commentatorem, 10. *Metaphysics*, commento 8, Avicenna fuit in hoc deceptus, quia credebatur quod ens significaret aliquid additum essentiae rei. Unde verba Commentatoris sunt hæc: « Avicenna dixit quod ens el unum significant intentionem additam essentiae rei. Non enim opinatur quod res est ens per se, sed per dispositionem additam ei; ut dicimus aliquid esse album. Unum igitur el ens, apud ipsum, significant accidens in re. Et jam diximus impossibilia contingentia (γ) huic opinioni in aliis locis; el post, continget ei hoc, scilicet quod aut illud accidens est ens el unum per aliud additum, aut perse. Si per aliud additum, proceditur in infinitum. Si per se,

ergo concessum est aliquid esse unum et ens perse. Sed deceperunt eum duo, scilicet quia opinabatur quod unum quod est principium quantitatis, est unum quod est synonymum enti; et quia hoc unum numeratur in accidentibus, aestimavit quod unum quod significat omnia prædicamenta est accidens. Et etiam fuit deceptus, quia ignoravit differentiam inter hoc nomen, ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod enim significat verum, est actus (a); et quod significat genus (6), significat unumquodque decem prædicamentorum multipliciter. » — Hæc ille. — item, 4. *Metaphysica*, commento 3, dicit Commentator: « Avicenna multum peccavit in hoc quod aestimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae. El mirum de isto homine, quomodo erravit tali errore. » — Et post, subdit: « Ideo dicimus quod substantia cujuslibet unius est esse ejus; et ideo dicimus quod substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse per quod est ens. » — Hæc Commentator. — Ex quibus videtur quod opinio ista est contra Commentatorem, el contra Aristotelem.

V. Argumenta Warronis. — Arguit etiam sic Warm. Primo. Si esse differat ab essentia realiter, lune quæstio, an esi, esset quæstio ponens in numerum; sicut quæstio, quia est, et propter quid. Consequens est falsum, et contra Aristotelem. Tenet consequentia; quia, si esse differat ab essentia, tunc, cum quæritur an rosa sit, importatur an esse conveniat rosæ, sicut alia res a rosa. Quæstio enim, an est, habet pro subjecto essentiam, et pro predicato esse.

Secundo arguit idem sic. Quia Linconiensis dicit, super illo verbo Aristotelis, quod esse et essentia, nec in Deo, nec in aliqua creatura (γ) ponitur in numerum.

Tertio arguit. Quia, si esse differat ab essentia realiter, tunc prius crearetur essentia quam esse. Augustinus enim dicit, *Super Genesim*, quod prius creatur materia quam forma, quia potentialis est.

Quarto arguit. Quia creatura, secundum illud quod est, est terminus creationis; et per consequens, quicquid est in ea, est aliquis actus et aliquod esse. Ergo relinquitur quod esse non differt realiter ab essentia.

VI. Argumenta aliorum. — Primo arguitur sicut ab aliis. Creatio terminatur ad esse. Sed per creationem nihil acquiritur, nisi respectus ad efficiens; totum realitas quæ fit, ab æterno fuit (o), ut exemplata; et per consequens, habuit esse essentiae. Ergo esse-existentia nihil addit ad essentiam, nisi esse productum et respectum ad producentem.

(a) *Uti*. — 161 Pr.

(β) *principia* — *principium* Pr.

(γ) *nonhnyhma* — Om Pr.

() *verum est actus*. — *genus est accidens* Pr.

() *genus*. — *verum* Pr.

(γ) *aliqua creatura*. — *prima causa* Pr.

(«) *fuit*. — Om. Pr.

Secundo. Exsistere non est aliud quam extra sistere[¶] extra scilicet suas causas. Sed poni extra virtutem causæ efficientis, et universaliter poni extra causam, dicit respectum ad causam, extra quam est. Ergo ^{cksc} «licit formaliter respectum ad can[>]am.

Tertio. Quandocumque aliquid unum et idem transfertur de potentia in actum, nihil acquisivit absolutum, alioquin jam non esset idem numero, sed res quæ prius fuit possibilis, eadem numero ponitur in effectum; lapis enim qui prius non erat, postmodum est, idem numero. Ergo per esse non est acquisitum aliquid absolutum, sed tantummodo respectus ad transferens de potentia in actum.

Quarto. Philosophus dicit, 9. *Melaphyticæ*, quod nomen actus transumptum est ab actione; unde poni in esse, et poni de facto, idem esse videntur. Sed poni in actu, vel in actu esae, et de facto (a), non dicit nisi respectum ad producentem, et agens, et faciens. Ergo esse existentiae solum addit ad essentialiam respectum ad agens, etc.

B. — SOLUTIONES

AD ISTA ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad ista argumenta dicitur.

I. Ad argumenta Henrici. — Ad primum quidem, quod ly per se potest excludere per aliud tamquam subjectum vel receptivum; et tunc conceditur quod aliquid creatum est ens per se; sicut substantia, quæ non est ens per aliud susceptivum, et ideo dicitur ens perse. Linconiensis, I. *Poster.*, cap. 4, dicit: «Dicitur autem per se esse? quod per efficientem causam non est; sic sola prima causa per se est. Dicitur secundo per se esse quod per causam materiale non est; et sic dicuntur intelligentiæ per se entes vel per se stantes. Dicitur etiam per se esse quod per subjectum non est; et sic dicitur omnis substantia et sola per se esse.» — Hæc ille. — Alio modo, ly per se potest excludere per aliud tamquam formale; et sic, nec essentia substantiæ, nec accidentis essentia, est ens per se; sed per aliud formaliter, scilicet per esse; et hoc, loquendo de ly ens prout est participium et significat tantum quantum hoc quod dico existens. Isto modo enim quælibet essentia creata est ens per aliud et non per se, prout ly per se excludit formale, et non solum susceptivum illius quod est.

Ad secundum dicitur quod esse creatura, vel prius «dictum fuit, in primo articulo, non subsistit; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed

(a) *de facto*. — *perfecto* Pr.

quid concreatum. Tale autem non oportet quod extrahatur aliud esse distinctum a se, aut quod acquiratur esse; si enim tale quid dicatur esse, hoc est alio modo quam essentia simpliciter. Unde, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 21, art. 4, ad 2^{am}: «Tripliciter dicitur aliquid ens: primo modo dicitur aliquid esse, quia in se subsistit; secundo in modo, quia est principium subsistendi, ut forma; tertio modo, quia est dispositio subsistentis, ut cæcitas. Et ideo, cum dicimus, esse est ens, si procedatur sic: igitur est aliquo ens, vel se, vel alio, processus non sequitur; quia non (licebatur hoc modo ens, sicut aliquid in suo esse subsistens est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet querere ipsi esse aliquid quo simpliciter; sed utrum ipse esse aliquid sit, quod sit idem ei, vel distinctum ab eo.» — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet quod non sequitur essentialia creata participat esse; ergo a simili, esse creatum participat esse; nec sequitur: essentia creata est per aliud a se; igitur esse creatum est per aliud a se. — Nec valet » dicatur: esse creatum est extra nihil; igitur simpliciter proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quæ non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo.

Ad tertium negatur divisio quæ ibi fit. Illa enim divisio «illis in substantiam et accidens, est divisio entis prout dicit essentialiam, et non prout dicit actum existendi, secundum quod ponit sanctus Thomas, secundo *Quolibet* q. 2, art. 1. Et ideo, licet omnis essentia sit substantia vel accidens, non tamen omne quod est aliquid entis est substantia vel accidens; nisi reductive. Esse enim substantialiter reducitur ad genus substantiæ, et esse qualitatis ad genus qualitatis. Sicut enim punctus reducitur ad genus quantitatis, tamquam principium eorum quæ sunt in illo genere, vel una illius species; ita esse substantiis reducitur ad genus substantiæ, quasi formale omnium quæ sunt in illo; actus enim et potentia ad idem genus reducuntur. Isio modo ergo concesso quod esse substantia simpliciter de genere substantiæ, non sequitur quod simpliciter materia, vel forma, vel compositum; nec quod tres substantiæ sint in composito, sed duæ, et actualitas compositi, quæ reducitur ad idem genus. Esse enim lapidis non est in genere substantiæ, sicut essentia per se contenta sub genere, nec sicut pars essentialis; ideo nec est compositum substantiale, nec pars ejus; sed quia esse actus compositi et suarum partium. Dico tamen quod esse substantia posset dici accidens, juxta alium modum loquendi, ut prius in primo articulo dicebatur, secundum quod omne quod esse præter rationem alicujus, dicitur ei accidere. Et de tali accidente loquendo, nunc oportet » supponat suum subjectum existere; nec est inconveniens quod substantia simpliciter per illud et existat, aut quod sit actualius. Similiter, non sequitur quod substantia, quæ habet esse per illud accidens, sit

ens jier accidens eo modo quo Aristoteles loquitur de ente per accidens, scilicet quod includit res diversorum generum; nec sequitur quod tale accidens silens per se primo; non enim proprie est quod est, sed quo est.

II. Ad argumenta Gerardi. — Ad primum Gerardi dicitur quod major est vera, loquendo de illis quæ generantur unica generatione, sic quod quodlibet illorum est quod generatur. Et ideo conceditur quod homo, et exsistens homo, et unus homo, idem sunt realiter; quia unica generatione generantur illo modo. Si autem major intelligatur de generatis, quorum unum se habet ul quod, aliud ut quo, vel ambo ut quo, non est vera. Quod patet; quia lapis et partes ejus essentielles unica generatione generantur, et tamen lapis non est sua pars essentialis. Et ideo, quia minor ad sensum istum negatum est vera, et non ad sensum concessum argumentum non valet. Unde prima probatio minoris falsum assumit, dicendo quod per se terminus generationis est esse compositi, si loquatur de termino quod; esse enim non est terminus generationis. Secunda similiter probatio deficit supponendo quod sola forma sil terminus generationis compositi, ul quo, et esse teneat se a parte termini ul quod; hoc enim falsum est, cum esse minus subsistat quam forma, et consequenter minus habeat rationem generali quam forma, immo potius est terminus quo quam forma. Tertia denique probatio deficit. Licet enim realitas quæ actualiter generatur, non dicat intrinsece nisi materiam et formam actuantem, tamen illa realitas nunquam terminaret generationem, nisi ut substrata actui qui est esse, ita quod esse est tali realitati ratio terminandi generationem, nec tamen est pars illius, nec intrinsecum illi, sed actus ejus. Ergo sunt ibi duo termini quo: unus est forma; alius est esse; forma est terminus quo, in quantum est principium terminandi productionem; sed esse est terminus quo, tamquam formalis terminatio fluens a forma. Illud autem quod addit arguens de negligentia Aristotelis, etc.; dico quod Aristoteles investigavit principia intrinseca substantiali compositi, scilicet materiam et formam. Esse autem non est principium intrinsecum substantiali; immo est totaliter extra quidditalem ejus et cujuslibet substantiali create, cum sil participatio essentialis mercede. Ideo ista inquisitio non sjmmrtat ad tractatum de rerum quidditate, vel de principiis rerum, vel substantiali conqiosite; sed in multis locis dicit Aristoteles quod generatio terminatur ad esse, sicut 5. *Physicorum* (t. c. I i), I. *de Generatione* (l. c. 7). Utrum autem esse distinguatur ab eo quod est et subsistit (x), habetur partira ab eo, 2. *Posteriorum*, ubi supra (cap. 4, t. c. 7j) allegatum est, et partira a suis discipulis,

(*) *tubiiitit* — *lubiütal* Pr.

puta Avicenna, Alpharalxq Algazele, Boetio, Auctore *de Causis*, et a sanctis Doctoribus.

Ad secundum dicitur quod esse non est accidens, loquendo de esso substantiali, illo modo quo res collocato in alio prædicamento quam substantia» dicitur accidens. Sed potest dici accidens, modo superius expresso; quia est extra rationem essentialis create, et participatio essentialis increate. Tale eigo esse, licet non sil accidens ad mentem arguentis, non tamen est substantia; sed substantiale quid. Et ideo non oportet quod sit materia, vel forma, vel conqiasitum; sed actus substantias subsistentis, et participatio (x) quadam primæ fornæ. Quod autem additur de substantia simplici (6), dicitur quod ipsa est seipsa in actu. non tamquam ipsa sit actualitas essendi; sed polius, quia se lota est forma; et per consequens, essentia ejus, secundum quodlibet sui, est principium essendi. Non sic de substantiâ composita, cujus sola una pars est principium essendi.

Ad tertium negatur minor. Nec enim esse accidentis est ipsum esse accidens, sicut nec esse lapidis est lapis. Similiter, nec esse quod dat accidens ipsi subjecto, est ipsum accidens. Unde, secundum quod ostendit sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 7): « illud, inquit, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter prævenit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causal illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens perse; sed causal quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi jiotest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo, d — Hæc ille.

Et si dicatur quod qua ratione forma accidentalis imprimit subjecto suo tale esse distinctum ab utroque, sic illud esse imprimet aliud esse et aliam realitatem, et illa aliam, et sic in infinitum; — dicitur quod non sequitur. Non enim forma sic dat esse, quasi ponat inter se et subjectum unam tertiam entitatem; sic enim argumentum procederet. S<ml> isto modo forma est principium essendi, quia ex conjunctione sui ad subjectum resultat esse subjecti per formam, si sit forma accidentalis; vel esse lotius compositi, si sit substantialis. Quia esse quoti dat forma non est in subjecto per illum modum quo accidens est in subjecto, vel forma in materia; sed illo modo quo artus est in potentia. Actus enim abstrahit a forma, et potentia a subjecto vel materia. Et ideo, quia subjectum sub forma est potentiate ad esse, quia forma quælibet ideo dicitur c x · m* principium edendi quia constituit proprium susceptivum actus qui est esae; esse autem, quia est actualissimum in genere actus primi, non constituit aliud

(3) *participatio*. — Om. Pr.

(fi) *simplici*. — *einiphciter* Pr.

potentiate, sicut forum faciebat; non igitur oportet quod, si ex unione formæ ad subiectum resultat e-s», quod iterum ex evo et ex illo in quo est, resultet aliud; quia, dum aliquid est sub esse, jam est in tenuino aclus pi uni; quod non crût dum fuit sub forma; non enim restat]x)tentia ad actum primum, sed solum ad secundum qui est operatio. Initantia ergo procedit ex falso intellectu. Quia imaginatur quod vxM· causetur ab ipsa forma sicut ab agent», quod non est verum. Sed illo modo quo propria potentia dicitur esse rausa aclus quem suscipit, si loquamur de forma subsi>tenle, ul anima rationalis, vel angelus; aut sicut illud quod complet rationem potentiæ propria, vel proprii su^ceptivi actus alicujus, dicitur e>8e illius causi; et isto modo, accidens, el forma substantialia non subsistens, dicitur causare esse.

Constat autem quod non sequitur, si forma isto modo causât esse, quod iterum istud esse causel aliud esse; quia esse, nec est potentia, nec constitutum potentiæ ad ulteriorem actum primum; sed est terminus finalis potentiæ ad actum primum, el quædam inchoatio secundi aclus. Unde sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2, ex dictis Avicennæ, aitsic: « Omne quod est in genere habet quidditalem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim, ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in aclu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari an aliquis sil homo. Et ratio hujus OBt, quia omne quod prædicatur de his quæ sunt in genere, prædicat quidditalem, cum genus el species prodicentur in eo quod quid; illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc quod suscepta est (a) in illo vel in fllo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam communem rationem. Undo constat quoti esse ejus non e>t sua quidditas. n — Hæc ille. — Ex hoc habetur quod, cum forma accidentalis ponatur in genere, quod ipsa non est suum esse, plus quam substantia posita ingenero sil suum esse. Quod etiam clarius dicit, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. I, quaestiuncula 3, in responsione ad quintum, ubi dicit quod in accidentibus separatis in Sacramento Eucharistia' differt esse ab essentia, et e>t ibi compositio ex quod et quo est, sicut in angelis.

Nec valet si quis dicat quod per idem esse existit accidens et subiectum ejus. Hoc enim falsum est. Undo sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, ari. 3, dicit quod secundum quodlibet accidens additur aliquod esse ipsi §ubstantia. Et, dist. 20, q. I, art. 1, dicit quod « relatio quæ habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit csmj sui subiecti; unde est aliud a suo subiecto ». El sicut ponit de relatione, ita habet ponere de aliis accidentibus.

(3) *est.* — Otn. Pr.

Unde, quarto *Contra Gentiles*, cap. 14, dicit: « In nobis, inquit, relationes habent enje dependens; quia earuni est aliud ab ~~substantia~~ (x). Unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem; sicut el in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam, substantia? superaddita, el a principiis substantia: causata, oportet quod earum ose sil superadditum super Mibsüintia, el ab ipso dqænderjs; et tanto uniuscujusque eorum esse †t prius vel posterius. quanto formaacridentilis secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiæ. » Eamdem punit sententiam, 3 p., q. 17, art. 2, ubi sic ait: « Est autem considerandum, quod si aliqua forma vel natura sit, quæ non pertineat ad esse personale §ubstantia \cl liyp<<sla>L· subsistentis, illud ese nondiciltiresse illius persons (£) simpliciter, «ed secundum quid; sirut album esi ess» Socratis, non in quantum ot Socrates, -cd in quantum est albus. Et hujusnuxli esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est e«c quo Socrates est albu>, et quo Sucrâtes est musicus. Sed illud esse quod jeriiiivl ad ipsam hypostasim vel persunain secundum se, impossibile est in una hypustasi vel persona multiplicari. Aliud enim esse ponitur in Socrate secundum quod est albus, el aliud secundum quod est hotuo; quia esse album non pertinet ad es&e persunale §o ratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et < animatum, totum pertinet ad unam perbonam Socratis. Et ideo ex omnibus his nun iit nisi unum (x)esse Socratis. Et si contingeret quod þu constitutionem personæ Socratis adveniret Socrati manus, vel p»s, vel oculus sicut accidit in caw nato, ex his ik»q accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad illud esse; <juia diceretur ëss non solum secundum illa quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ >ostmodum sibi advenerunt. > — Hæc ille. — Patet igitur, ex pnedictis, quod quodlibet accidens habet aliud esse ab esse sui subiecti; secundo, quod illud vsse differt ab ipso accidente. Ex quibus, tertio, sequitur quod aclus accidentalis dat subiecto suo esso distinctum a seipso accidente, ntpote albedo non solum actual subiectum, imrno dat sibi quoddam esse quod nec est albedo, nec est sulistantiale sibi. Et sic patet quod minor dicti argumenti falsa est.

A<! quartum dicitur quod e>sv substantiale potest dici accidens substantia? completa, modo superius dicto; quia scilicet, nec est ejus essentia, nec pars essontia, nec de ratione essentia. Non autem quod >il accidens, id est forma accidentalis; quia, licet adveniat post essentiam completam, non tamen post ex>c completum. Secus autem est de forma substan-

(3) *rue substantiæ.* — *cuentia «ui lsubjecti* Pr.

(o) *illitu |)<?csor>>c.* — *ejus per se* Pr.

(y) *unum.* — Om. Pr.

tiali (a). Quia, si adveniat essentiae complete per aliam formam substantialem quæ (6) prior est, necessario etiam advenit esse completo; quia omnis forma substantialis dat esse substantiale completum in aliqua specie; sicut quælibet unitas constituit novam speciem numeri, 8. *Metaphysicæ* (t. c. IO). Talis ergo forma, sic adveniens post essentiam completam et esse completum, necessario esset forma accidentalis; nec posset dare esse substantiale, cum unius entis unum sit ens substantiale quo existit. Elsie patet quod non est simile de forma substantiali superveniente essentiae complete. Verumtamen, cum dicimus quod esse superveniat essentiae complete, intelligendum quod supervenit essentiae complete quantum ad suam rationem specificam, non tamen supervenit essentiae complete quantum ad suum proprium modum essendi; quia antequam veniat esse, nullum precedit complementum in actu in rerum natura. Et in hoc differt a forma accidentali, quæ supponit utrumque complementum essentiae cui advenit.

Ad quintum dico similiter quod similitudo ibidem facta non valet. Plures enim formæ, si essent in composito, necessario dicerent plures actus nullo modo se perficientes. Et ideo illud compositum nullo modo esset unum; quia non posset assignari illud quo flerent unum; quia, nec seipsis, cum quælibet forma alterius rationis constituat aliam speciem; nec per corpus, quia materia non continet formam, sed continetur, nec unit, sed unitur, ut deducit Aristoteles, 1. *de Anima* particula 90; et 12. *Metaphysica*, particula 53. Sed si ponamus in Socrate unam formam substantialem, et prater hanc ponamus ibidem alium actum qui est esse, tales actus se invicem perficiunt; immo unus est actualitas alterius; et niter comparatur ad alium ut potentia ad actum, scilicet forma ad ipsum esse. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 3, ari. 1: «Esse? est actualitas omnis formæ vel natura; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. » — Hæc ille. — Non enim est inconveniens illud in quo tales duo actus sunt esse simpliciter unum, cum actus et potentia sint unum, ut dicit Aristoteles, 2. *de Anima*, particula 7. Verumtamen est alia dissimilitudo in proposito. Quia, si plures formæ essent in composito, secundum taliter opinantes, omnes sunt de quidditate illius compositi. Et ideo argumentum sancti Thomæ bonum est contra eos. Ex hoc enim sequitur quod illud non est vere unum. Sed sanctus Thomas non ponit quod esse et forma substantialis sunt duo actus constituentes quidditatem compositi, immo dicit quod esse accedit illi quidditati. Dicit etiam, secundo *Quolibeto*, q. 2, art. I, ad 1^{am}, quod ex esse et essentia non resultat aliqua tertia res; sicut dicebant

illi qui ponunt pluralitatem formarum in composito.

Ad sextum dicitur quod quidquid importatur per nomen Socratis explicite, importatur nomino hominis implicite. Et ideo, hic homo non se habet ad hominem ut lotum renie ad suam pariem; et illo modo Socrates se habet ad humanitatem, ut alias dictum est.

Ad septimum dico quod responsio ibidem posita tenet. — Nec prima illius improbatio valet. Quia ratio unius est negativa; ratio vero entis est positiva. Unde unitas non addit super essentiam nisi negationem divisionis, ens vero dicit actum existendi; qui non ita consequitur necessario essentiam creatam, sicut negatio divisionis. Ista responsio est sancti Thomæ, 1 p., q. 6, ari. 3, ad 1^{um}. Et ideo ratio Commentatoris tene conclusit quod unum non dicit aliquid distinctum a re qua dicitur una; sed non probat quod ens participialiter sumptum dicat aliud ab illo quod existit. Unde, dicens quod lapis est unus per entitatem superadditam, non potest negare quin illi sit indivisum; sed dicens quod lapis non existit per suam essentiam, sed per esse distinctum a sua essentia, utique «licet quod illud esse, quo lapis est, non est quod existit, sicut nec albedo est illud quod altetur. Verumtamen dico quod, sumendo ens nominaliter, prout dicit essentiam decem predicamentorum, ita bene conclusit ratio Commentatoris, de ente sicut de uno, quod nullum eorum dicat rem superadditam essentiae illius de quo dicuntur. Secunda similiter improbatio dicte responsionis non procedit. Quia ens sumptum participialiter, quod convertitur cum hoc quod dico, existens, non sic est transcendens quod sit essentialiter superius ad decem predicamenta; quia accedit cuilibet predicamento quod sit ens illo modo. Sed ens nominaliter sumptum est illo modo transcendens, et essentialiter superius ad decem predicamenta; scilicet ad omne quod perse reponitur in predicamento, et ad omne quod est in predicamento reductive, quocumque modo. Et ideo, de quocumque predicatur ejus concretum, scilicet ens, predicatur esse, ejus abstractum. — Tertia denique improbatio nulla est. Quia, sicut dictum est, existens non est essentialiter transcendens; sed ideo dicitur transcendens, quia predicatur de rebus diversorum generum, licet contingenter. Talia autem taliter transcendentia non convertuntur cum ente nominaliter sumpto. Et ideo, licet ens non praedicet de aliquo nisi essentiam illius de quo dicitur, seipsum est de hoc transcendente, ens, participialiter sumpto. Verumtamen, concesso quod esse quo substantia est, sit ens vel existens illo modo, dictum est in solutione secundi argumenti. Si tunc ulterius arguatur, aut illud esse est existens seipso, vel per aliud esse; — dicitur quod non valet divisio nisi in illo quod sic dicitur ens, quod est in suo esse subsistens; non autem in illo quod

(x) forma substantiali. — substantia formali Pr.

(6) quæ. — Om. Pr.

ideo dicitur ens, quia est dispositio existentis; tale enim nec est seipso, nec alio, flet illo aliquid est, quod est idem illi, ut in Deo, vel aliud, ut in creatura.

Ad hoc obiectum uni dicitur quod liene concludit quod esse non est principium intrinsecum hominis, vel humanitatis, aut Socratis; sed ulterior deductio non valet: igitur Socrates non existit jãr aliud a sua materia vel forma. Dictum est enim prius, in probatione secundæ conclusionis, quomodo compositum ex materia et forma existit per formam sicut principium essendi, et existit suo esse sicut sua actuali (e) existentia. Unde, accipiendo existens, pro illo quod denominatur ab existentia, tunc ipsum non includit intrinsece nisi materiam et formam. Dico tamen quod si accipiat exsistens pro illo quod includit existentiam et subjectum existentiae, ipsum includit aliquid intrinsece pñter materiam et formam, scilicet esse. Patet igitur quod ulterius non valet illatio qua infertur quod ad existentiam Socratis (e) nihil requiritur, nisi principia ejus intrinseca. Hoc enim falsum est. Nullum enim principium Socratis est existentia Socratis. Sed bene conceditur quod, ad causandum existentiam Socratis, sufficiunt ejus principia intrinseca, loquendo de causa formali, et non de efficiente. Illud autem quod ibi additur, quod existentia quandoque est in potentia, quandoque in actu, superius est multipliciter improbatum. Hoc enim adeo est absurdum, sicut si diceretur quod albedo, quandoque est alba, quandoque nigra.

III. Ad argumenta Godofridi. — Ad primum Godofridi dicitur quod major habet multas insolubiles instantias. Nam album et albedo se habent ut abstractum et concretum; quæ tamen realiter, necdum grammaticaliter, distinguuntur. Non enim sine causa unum nominatur abstractum, aliud concretum. Abstractum dicit illud solum, quo solo et toto aliquid dicitur tale; concretum autem dicitur, quia habet illud cum aliis conjunctum, et commasatum, ut alias est dictum. Nec valet instare in divinis; quia ibi nec abstractum nec concretum in quantum hujusmodi proprie praxicanlur, ut dicit Auctor *de Causis*.

Ad secundum dico quod minor est falsa. Quia sapere non est sapientia, sed esse sapientem; nec cursus est currere, sed esso currentem; nec lux est lucere, sed esse lucentem. Unde talia dicunt quædam esse accidentalia, causata a formis in subjecto illarum.

Ad tertium negatur major. Verbum enim non dicit formam significatam per nomen; sed jxtius dicit actionem vel passionem secundum formam significatam per nomen. Et hoc, in verbis activis et

paviris, ut calefacio, calefio. Si autem sini verba neutra, sufficit quod significant actum previurn formæ significati? per nomen, vel ipsum suppositi secundum talem formam. Patet enim quod, curre, resolvitur in hoc quod dico, sum currens. Non igitur, curro, dicit solum cursum, sed esse cursus in subjecto secundum formam quæ dicitur rursus vel hujusmodi.

Ad quartum negatur minor. Vita enim dicit essentiam rei viventis; sed vivere dicit actum illius essential

Ad quintum dicitur quod positio nostra non tenet quod aliqua creatura per se una, per se componitur ex essentia et esse; sed quod in qualibet creatura per se in genere existente sit talis compositio. Unde sanctus Thomas, *Quolibet* 2, q. 2, art. I, ad 3. licet sic: « Aliquando, ex his quæ simul junguntur, relinquitur aliqua tertia res; sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo; unde homocnmponitur ex anima et carne. Aliquando autem, ex his quæ simul junguntur, non resultat aliqua tertia res, sed resultat quædam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi. Et in talibus, aliquid componitur ex se, et ex alio; sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. » — Hæc ille. — Et intendit, ut patet in argumento pro cuius solutione illa dixerat, quod ex essentia angeli et ex esse illius non resultat res tertia. Hoc ergo supposito, dico quod in qualibet creatura est compositio esse et essentiae. Et si tolleretur improprietas loquendi, conceditur quod omnis creatura est composita ex esse et essentia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 4, ad 2: « Omne illud in quo duo conveniunt, potest dici compositum ex illis. » Et cum quæritur an essentia creature sit in potentia simpliciter, distinguo. Aliquid enim esse in potentia simpliciter, dupliciter potest intelligi: primo modo, quod tale, quod dicitur esse in potentia simpliciter, nullo modo est actus, nec actuans aliud, sed purum actuabile; secundo modo, quia illud tale non seipso sufficit ad hoc quod simpliciter sit in actu nisi aliud adderetur ei. sed est in potentia ad aliud quo sit in actu formaliter, licet ipsum, dum est per illud in actu, possit aliud actuare; et sic, secundum quid est (x) actuabile. Tunc dico quod essentia est in potentia simpliciter secundo modo; non autem primo modo; sed solum materia prima est illo modo simpliciter in potentia. Et tunc negatur consequentia: « Essentia creatura » est in potentia simpliciter; ergo est materia; et similiter ista: est in potentia secundum quid; igitur est simpliciter in actu seipsa. Patet enim quod ista consequentia non valent propter multiplicem acceptionem ejus quod est in [Potentia simpliciter, et in potentia secundum quid, et in actu simpliciter,

() actuali. — actualitute Pr

() Socrati». — Om. Pr.

(a) et sic, secundum quid est. — et ut quid Pr.

et in actu secundum quid. Sicut enim distinctum est de hoc quod dico, in potentia simpliciter, ita potest distinguere de hoc quod dico, ens in actu simpliciter. Unde illud quod est in potentia secundo modo, nihil prohibet esse actum vel formam.—Aliter tamen posset dici quod aliquid esse in potentia simpliciter potest dupliciter contingere, scilicet quia possumus loqui de actu et potentia in genere entis quod dividitur in decem predicamenta, unde de actu et potentia in genere entis quod dicit actum existendi. Primo modo quod est in potentia simpliciter est materia prima; non autem secundo modo, tantum (a). Et tunc consequentia nulla est; nam essentia lapidis, licet sit in potentia simpliciter secundo modo, non tamen primo modo, sed materia prima utroque modo.

Ad sextum dicitur quod esse quod est a forma, fluit a forma, non per modum effecti ab ea, sed per modum sequelae. Forma enim dicitur esse principium ipsius esse, non proprie agendo ipsum, quia tunc prius esset quam ageret illud esse, et consequenter prius esset quam esset, quia non est nisi per esse. Dicitur tamen forma facere esse improprie; quo modo loquendi utitur sanctus Thomas, I p., q. 77, art. 6, ubi dicit « quod forma substantialis facit esse simpliciter, forma autem accidentalis facit tantum esse tale », illud autem facere, secundum quod dicit ibidem ad tertium, ostendendo quomodo anima est causa suorum actuum, non est (6) « per aliquam transmutationem, sed per naturalem consequentiam, sicut ex uno naturaliter resultat aliud, ut ex luce color (γ) ». — Hæc ille. — Undo dico quod forma ideo dicitur facere esse, quia per ipsam essentia est proprium susceptivum illius actualitatis quod (3) est esse, secundum quod fuit dictum superius, in probatione secundae conclusionis, per sanctum Thomam, secundo *Contra Gentiles*, cap. 54. Illud autem quod iste addit quod effectus causae formalis est ipsa forma, falsum est, nec ab ipso probatur.

Ad septimum dictum est superius, in ultima conclusione, quia esse creaturæ, nec est Creator, nec proprie creatura, sed quid concreatum; et tale non est proprie ens, sed coexistens; nec tamen sequitur quod sit nihil. Et ad argumentum dicitur quod Augustinus (t) intelligit per illud, quod nec est res, nec aliquid rei; et (ζ) laie nihil est; cuiusmodi non est esse existentiæ. Aliter potest dici, quod est res, sed non subsistens; tale autem nihil prohibet esse suum esse. Hanc responsionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 4, ad 4^{am}. Praesertim

quod in potentia simpliciter est materia prima; non autem secundo modo, tantum. — omnia creata et materia prima Pr

(6) *ni* — *inquam* Pr.

(γ) *rotor*. — *cator* Pr.

(i) *q w t*. — *qui* Pr.

(f) *ÅiKjufinut*. — *Om* Pr.

(Q) *ct*. — *Orn* Pr.

enim cum dicitur quod nihil creatum est suum esse, intelligitur de essentiis in genere predicamentali proprie repositis; nulla enim talis essentia potest esse suum esse, nisi sit Deus, ut probat sanctus Thomas, secundo *Contra Gentiles*, cap. 52, sic dicens: « Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis; sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit aliis a primo agente per quamdam participationem. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, prater agens primum, sit ipsum esse. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, quia esse est ipsa Dei essentia, nulli creature potest communicari quod sit esse, sicut (a) nec quod sit divina natura, sed solum quod participet esse.

Ad octavum negatur minor. Nulla enim ratio superius facta ad probandum quod nulla essentia creature sit suum esse, probat distinctionem inter esse et esse. Nec valet quod iste fingit. Falsum enim est et absonum quod esse sit indifferens ad esse et ad suum oppositum. Falsum etiam est quod actualitas participet actualitatem, vel esse participet esse; sicut absonum est quod forma participet formam, vel albedo albedinem, aut idem seipsum, licet dicatur quod subjectum participat formam; maxime, quia, secundum quod probatum est in prima conclusione, si esse sit subsistens, in nullo receptum, non potest esse participatum, nec finitum, nec multiplicatum, immo esset illimitatum, omnem perfectionem essendi continens; et sic non remanet, etiam volentibus fingere, aliquis modus participandi. Nec valet consequentia: esse lapidis est creatura; ergo est indifferens ad esse et non esse, et participat esse. Ista, inquam, consequentia non valet, nisi aliquis loquatur proprie de creatura, scilicet quæ est subjectum creationis. Si enim loquatur de creatura generaliter, prout extendit se tam ad illud quod creatur quam ad illud quod est ratio creationis et formalis terminus, tunc consequentia nulla est; sed antecedens est verum. In primo autem sensu est falsum; quia esse creaturæ non proprie fit, nec creatur; sed est formalis terminus creationis; et ideo potius dicitur concreari quam creari, et potius concreatum quam creatum; nec proprie corrumpitur, aut redit in nihilum, sed essentia creatura, acquirendo vel perdendo esse, fit et corrumpitur. Sicut enim dicit Aristoteles, 3. *Metaphysicæ*, particula 17: *Puncta, et linete, et superficies non generantur, nec corrumpuntur, nec sunt talia, ut quandoque sint, quandoque non sint*. Et idem ponit de omni forma inexistente alicui et non subsistente, in septimo

(») *firuf*. — *Om*. Pr.

AMap/q/sicæ, particula 20, ubi vult quod necsphæra fit, nec cuprum, flet compositum. Ex quo potest colligi quod nihil non «utafetemi proprie fit, aut corrumpitur, aut desinit esae, vel incipit esse. Cum ergo creature minime subsistat, non proprie creatur, aut annihilatur, aut est, aut non est, aut incipit et desinit; sed munia talia dicuntur de illo quod est per illud esse, et non ille ipso esse.

Ad nomini dicitur quod, licet major a multis multipliciter glossetur, tamen in proposito dico quod solum habet verum in illis distinctis realiter quorum unum non dependet ab alio essentialiter, nec essentialiter sequitur ad aliud; sed in aliis non tenet exemplum. Propter defectum primi, quia totum essentialiter dependet a partibus suis, et materia a forma, et esse ab essentia, ideo, nec totum sine parte, nec materia sine forma, nec esse sine essentia, nec essentia sine esse potest existere; quia esse dependet ab essentia, sicut a sustentante illud, essentia vero dependet ab esse, sicut perfectibile a sua perfectione; a simili ratione, et propter consimile defectum, relatio non potest inesse sine sui fundamento et terminis a quibus essentialiter dependet. Et propter defectum secundi, quia propria missio naturaliter sequitur ex propriis principiis essentialibus subjecti, et relatio ex fundamento et termino, ideo, posito subjecto, necessario ponitur passio, et positus duobus albis, necessario similitudo resultat; secus de relationibus quas quidam dicunt extrinsecus advenientes.

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli dicitur primo quod esse et essentia non propriedicuntur duæ res, aut duo entia. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1^a Sentent., dist. 25, q. 1. art. 4, et allegat Avicennam, « hoc nomen, res, et hoc nomen, ens, differunt, secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse illius. Et a quidditate sumitur hoc nomen, res; sed hoc nomen, ens, sumitur ab esso rei. » — Hæc ille sententialiter. — Sciendum etiam, sicut supra tactum est, quod ens potest dupliciter sumi, scilicet secundum quod significat essentiam rei, vel sic dividitur in decern prædicamenta; vel secundum quod significat actum («sendi. Ex quibus patet quod esso actualis existentiae non est res (a) proprio loquendo, cum non sit aliqua quidditas; et consequenter, non est alia res ab essentia creaturæ. Item, sequitur quod non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit, nec est ens, proprio, secundum quod ens significat essentiam. Dicitur tamen entis, vel rei. Et ideo non proprie dicitur aliud ens ab essentia, nisi dicatur ens esse, illud quod existit in suo esse, vel est principium essendi, vel est dispositio culis, ut supradic-

tum fuit in solutione secundi; sed proprie loquendo, non est aliud ens, præsertim prout ens dicit actum existendi et est substantivum. Quia enim forma vel actus importatus per ly ens, non plurificatur in essentia et esse, ita quod per aliud esse formaliter sit ipsa essentia, et per aliud ipsum ideo non dicitur proprie quod sint duo entia; sicut nec album, nec albedo proprie sunt duo entia; quia nomen substantivum, ad hoc quoti dicatur pluraliter, requirit plurificationem formæ significationis, et nomen adjectivum requirit plurificationem suppositorum, ut dictum est alias. Et ideo, esse et essentia non sunt duo existentia, sive ly existens sit substantivum, sive adjectivum.

Dicitur secundo quod concesso, licet abusive, quod esso et essentia sint duæ res, vel duo entia, prout ly ens dicit illud quod ponitur in prædicamento, negatur major argumenti facti. Dico enim quod isto modo loquendi, essentia est alia res ab illo quo formaliter ponitur in rerum natura et extra nihil. Dico enim quod essentia est extra nihil formaliter per esse, prout ly nihil opponitur enti quod dicit actum existendi; sed tamen, cum hoc concedo quod essentia seipsa est extra nihil quod opponitur enti quod dicit essentiam alicujus prædicamenti. Et si probatur quod immo essentia seipsa sit formaliter extra nihil, etiam primo modo, tunc probatio non valet. Non enim sequitur: essentia lapidis est alia ab eo quo formaliter est extra nihil illo modo; ergo, in quantum alia, est extra nihil; licet bene sequatur: ergo, in quantum alia, non est extra nihil. Et ita non sequitur contradictio. Et cum probatur illa consequentia negata, quia in quantum alia non est nihil, distingo antecedens. Dico enim quod essentia, in quantum alia ab esse, quamdiu est sub esse, est aliquid denominative et subjective; sed non est aliquid formaliter; immo est nihil; isto modo, scilicet non existens; se) non est nihil primo modo, id est, non essentia. Et sicut distinguitur de nihilo, non in se, sed secundum distinctionem sui oppositi, scilicet entis; quoties enim dicitur unum oppositorum, toties dicitur reliquum, I. *Topiconum* (cap. 12); ita potest distingui de alietate. Essentia enim, præcisa ab esse, est alia ab esse alietate essentiali, sed non alietate existendi actualiter, ita quod sit aliud existens.

Ad replicationem contra solutionem ibi datam, dico quod esse perficit et trahit extra nihil aliud, et non nihil; scilicet essentiam. Essentia enim, præcisa ab esso, licet nihil sit actu in genere existentium, est tamen ens et aliquid in genere essentialium, hoc est, non est ens prout dicit actum existendi, sed est ens prout dicit essentiam alicujus prædicamenti. Sed tamen, «quamdiu essentia est sub esse, ipsa est aliquid utroque modo. Et ideo, consequentia ultima non valet, qua dicitur: esse præcedit essentiam, quæ est extra nihil; ergo essentia seipsa est extra nihil

(a) — «>»* Pr.

illo modo; sicut nec ista : albedo perficit lignum, quod est album; ergo lignum seipso est album. Sic in proposito. Essentia enim, quamdiu est sub esse, seipsa est fonnaliter ens, et aliquid, in genere entis prodicamentalis; el ita etiam esset, posito quod non esset sub esse actualis existentiae. Sed loquendo de ente prout dicit existentiam, el de ly aliquid, prout convertitur cum ente illo modo dicto, et ly nihil, ut opponitur enti, tunc dico quod essentia, in quantum alia ab esse, quamdiu est sub esse, non seipsa formaliter est ens, nec aliquid, sed tamen denominative et subjective est ens et aliquid; sicut lignum, quamdiu stat sub albedine; si quærat an in quantum aliud ab albedine sit album, dicitur quod sic denominative, sed non fonnaliter et intrinsece, sed album fonnaliter et intrinsece est conpositum ex ligno et albedine; similiter, existens formaliter et intrinsece est compositum ex esse et essentia, sed existens denominative dicitur essentia, ut proscindit ab esse, sicut subjectum proscindit ab actu. Patel ergo quod non sequitur : esse perficit aliquid ; igitur illud aliquid seipso est ens, el aliquid, intrinsece el formaliter.

Ad secundum negatur major. Nec prolatio valet. Quia, cum quæritur, an essentia posita in rerum natura prout subjicitur illi quo etc., sit res posita seipsa in rerum natura, ut per aliam cui subjiciatur, dico quod essentia quæ subjicitur, ponitur seipsa in rerum natura, prout res dicit quidditatem; si autem dicat actum, dico quod essentia, sic subjecta, ponitur in rerum natura per esse cui substat. Eleum probatur quod non, quia aut esse imprimit aliam realitatem etc., dico quod esse est realitas, id est actualitatis essentiae, si realitas dicitur rationem actualiter existendi. Et ideo distinctio arguentis nulla est. Nec enim esse imprimit ipsi essentiae aliquam realitatem, nec communicat ei suam ; sed est actus et realitas essentiae. Esse enim non debet concipi per modum alicujus habentis realitatem vel esse, nec per modum principii essendi vel entis, sed per modum dispositionis et actus entis in quantum ens. Concesso tamen, ad bonum intellectum, quod esse communicat essentiae realitatem, cum ulterius infertur quod tunc, si esse communicat essentiae suam propriam realitatem, tunc non ponitur in rerum natura nisi unum, etc., dico, ut prius, quod esse et essentia non sic ponuntur in rerum natura, quasi duo, quorum quodlibet sit proprie quod est, vel quod existit; sed tamquam duo, quorum unum est quod est, aliud quo est. Unde argumentum proliat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo existentia, nec duæ res, prout res dicit illud quod rate existit. Cum limen stat quod, large loquendo, sunt duæ res et duo posita in rerum natura Nec valent consequentiae ibi factae ; essentia ponitur per illud cui subjicitur; ergo non sunt duo, isto modo posita; similiter nec sequitur :

ergo nihil ponitur nisi esse ; ista enim duo sic ponuntur non ut quodlibet eorum sit quod, sed quia unum est quod ponitur et aliud est illius positio»

Ad (erilum negatur major. Dico enim quod esse ponit essentiam in rerum natura, et forma jwnil ipsam materiam ; et tamen esse est perfectio essentiae, et forma est perfectio materiae. — Ad probationem majoris dico quod, concesso quod perfectio presupponit suum perfectibile posse subjici, et perfici, ac recipere, tamen bene stat, cum hoc, quod, licet perfectibile habeat illa tria ex se, ipsum tamen de se nihil est, prout nihil apponitur enti quod significat actum existendi; sed non est nihil, prout nihil opponitur enti (a) quod dicit quidditatem, aut essentiam pnediramentalem. Tale autem, quod de se nihil est primo modo, potest subjici, perfici, et recipere, et deferre perfectionem ac trahi extra nihil. — Et ad illud quod replicatur de materia prima, dicitur, ut prius, quod materia est extra nihil seipsa, illo modo quo dictum est de essentia; et illo motio est vel non est nihil seipsa, sicut de essentia dicebatur. — Et cum prolatum quod non sit simile de materia prima et de essentia creaturae, dico quod non est per omnia simile, ut patuit in secunda conclusione; tamen sufficit similitudo quoad hoc quod, sicut materia non ponitur extra nihileitntem existentiae nisi per formam, ita nec aliqua creatura subsistens, vel quæ est quidditas, aut pars quidditatis creaturae, ponitur extra nihil existentiae, nisi per actualitatem sibi impressam ab actualitate subsistente, scilicet a Deo ; et hoc habet expectare lapis antequam actualiter existat. Licet enim (6) forma lapillis sit actus et perfectio materiae in genere entis quod dicit essentiam, non tamen est actus sufficiens ad hoc quod lapis existat, nisi aliud superveniat. Esse enim est actus primus in via resolutionis essentialis, sed est actus ultimus in via compositionis, ut fuit tactum in secunda conclusione.

Ad quartum negatur major, si realitas dicat rationem existendi ; conceditur tamen, si dicat quidditatem secundum quod proprie sumitur, ut dictum fuit. Et cum probatur negatum, quia, si differt, jam non est sua, negatur, etc. — Et ad replicant contra distinctionem, dicitur quod essentia lapidis seipsa habet quod sit ivalilas, secundo modo. Sed tamen ex hoc non equitur quod sit realitas actu, licet semper sit realitas in rerum natura illo modo capiendo rem et realitatem. Nec sequitur quod res sine esse («ssii es»e; sed solum sequitur quod essentia lapidis sitle existentia est realitas illo modo. Si vero realitas lapidis primo modo sumatur, qui salis est improprie, tunc essentia (γ) lapidis non est realitas, nec a se, nec n> alio; quia non est illo modo realitas,

(s) r;u<xi actum ^intendi; ted non cU nihil prout mhtl op/yjnitur enti, — Oin Pr

(Λ) enim. — Om. Pr.

(γ) ementia. — eme Pr

scilicet ratiludo vel actualitas existendi; sed ipsnm esse est ejus realitas. Concedo tamen quod illo modo est reaper ipsum esse. Et tunc, cum infertur quod si esse est realitas essentiæ, sequitur quod est idem cum ea, negatur consequentia; licet posset concedi quod esi idem secundum esse, nec est aliud existens; negatur tamen quod illa essentia sit esse quo existit.

Ad quintum negatur major. Nec valet sua probatio. Dictum est enim supra quod actualitas qua aliquid ponitur extra nihil in rerum natura, accipiendo rem pro illo quod habet ratum modum existendi, non est ipsa res quæ existit. Nec valet distinctio de actualitate materiæ per formam (a), et de actualitate essentiæ per esse. Generaliter enim verum est quod, tam hic quam ibi, actus distinguitur a potentia. — Confirmatio etiam nulla est. Non enim est verum quod omnis essentia sit quædam actualitas in genere existentium, quidquid sit de genere entium prædicamentaliū; omnis enim essentia creata est in potentia ad actualitatem essendi, ul probat Avicenna, ex hoc quod habet actum existendi ab alio; modo nihil est in potentia ad seipsum.

Ad sextum negatur minor. Affirmatio enim hominis non est ipsum existere hominis; sed est essentia hominis. Quod ex hoc patet, quia sive homo existat, sive non, semper tamen homo et non homo opponuntur sicut affirmatio et negatio. Tunc ad probationem minoris dicitur quod positio lapidis in rerum natura, non dicit solam lapidis affirmationem, sed superaddit actum illius affirmationis; et ideo, cum negatur lapis jioni in rerum natura, non solum negatur lapis, immo actualitas lapidis, et actualitas affirmationis. Similiter, falsum est quod lapidem esse vel existere, et lapidem habere realitatem, idem sint, sumendo realitatem pro quidditate. sumendo autem realitatem pro actualitate, verum esset, sed tunc negatur quod realitas lapidis sit essentia aut affirmatio lapidis.

Ad septimum dicitur quod minor est falsa; quia realitati, hoc est, essentiæ lapidis opponitur negatio quædam in genere entis quod dicit essentiam prædicamentalem; realitati vero existentie lapidis, id est actualitati quæ est esse lapidis, directe opponitur negatio in genere existentis. Constat autem primam negationem et secundam non esse eandem negationem, cum secunda conveniat quandoque essentiæ lapidis, prima autem nullo motio sibi possit convenire. Et cum dicitur quod distinctio ista de negatione vel nihilo non valet, — dicitur quod, licet arguens illam non sustineat, tamen, ex ejus inadvertentia, adeo deceptus est, quod per illam omnia sua argumenta solvuntur. Non plus enim ridiculum est distinguere de nihilo, quam de non ente. Sed con-

stat quod Philosophus, 5. *Physicorum*, particula 8; Ct 4. *Metaphysicæ*, particula 2, distinguit de multiplici non ente. Quare non est inconveniens distinguere de nihilo, prout negat existentiam.

Ad octavum dicitur quod conceptus entis quod dicit essentiam, nihil addit ad illud de quo prædicatur; sed conceptus entis quod dicit existentiam, aliquid superaddit. Et ideo, ad probationem antecedentis, in sensu quem nego, dicitur quod lapis, prout præscindit ab esse (a), est nihil, modo superius exposito.

Ad nonum dicitur quod lapis in potentia potest dici dupliciter. Primo modo, prout potentia respicit actum qui est; ut illud dicatur lapis in potentia, quod non habet existere, sed est in potentia ad existere. Secundo modo, prout potentia respicit actum qui est forma; ut illud dicatur lapis in potentia quod non habet formam substantialem lapidis, sed potest habere. Et ita potest generaliter distinguere de ente in potentia: scilicet de ente in potentia, in genere essentialium; vel de esse in potentia, in genere existentiarum; sive, quod idem est, de potentia, in genere entis quod dicit essentiam, vel in genere entis quod dicit existentiam. Tunc dico quod ens in potentia, in genere essentialium, destruit ens totaliter; sed ens in potentia, in genere existentiarum, non destruit ens. Rosa enim, licet non existat, adhuc est rosa; et ens in potentia, in genere existentis, adhuc est ens et essentia quædam. Negatur ergo quod ens in potentia, isto modo quo dictum est, totaliter destruat ens. Et ideo actus oppositus illi potentie aliquid addit ad illa quibus convenit. — Ad confirmationem dico quod lapis, conceptus ut non positus in esse, concipitur ut nihil, in genere existentie; non tamen ul nihil, in genere essentiali.

Ad decimum dicitur quod, cum dicimus: lapis est ens, ly ens, potest dicere actum existendi, vel essentiam prædicamentalem, vel compositionem animæ, seu veritatem propositionis. Si primo modo sumatur, tunc dico quod ens addit ad lapidem; si secundo modo, vel tertio, nihil est ad propositum.

Ad undecimum negatur minor. Dico enim quod verbum non omnino significat idem quod nomen verbale, ut amor et amare, cursus et currere. Currere enim dicit esse cursus in subjecto, sive participationem cursus in subjecto, et non dicit directe ipsum cursum; similiter, lucere dicit esse quod subjectum habet a forma quæ dicitur lux. Nomina autem verbalia, ut cursus et hujusmodi, dicunt principaliter ipsas formas, et non esse, quod fluit ab eis. De verbis Commentatoris, sciendum quod ipse vocat formam mobilem, esse fluens a forma; formam quiescentem vocat illud quod est principium talis esse.

Ad duodecimum responsum est in conclusione

(a) *per formant.* — Om. I'r,

(a) — *eisenha* Pr.

tertia. Avicenna enim aliter ponebat distinctionem, inter esse ei essentiam, quam ponat sanctus Thomas, ut ibidem patuit ex verbis ejus. Esse enim non distinguitur ab essentia, quasi accidens a subjecto, vel quasi aliquid totaliter extraneum a quidditate rei; sed sicut aliquid in principia essentiae constitutum; non quidem illo constitutionis modo, quo totum constituitur ex partibus; sed illo modo quo effectus formaliter constituitur per formam, tamquam naturalis formae sequela; sicut esse hominem ex humanitate, esse album ex albedine

V. Ad argumenta Warronis. — Ad primum Warronis dico quod consequentia non valet; quin esse, proprie loquendo, non est aliud ens, nec alia res ab essentia; et ideo, quaestio an est, non ponit in numerum rerum, proprie loquendo, sicut albo quaestiones, scilicet quia est, propter quid est, et quid est.

Ad secundum dico quod Linconiensis solum intendit quod esse, dictum de prima causa, vel de creatura, non ponit multipliciter essentiarum, nec rerum, proprie loquendo, in illo de quo dicitur. Cum hoc tamen stat quod essentia creaturae sit aliud a suo esse.

Ad tertium dicendum quod Augustinus non intendit quod prima materia proprie creetur; et consequenter, nec prius, nec post creatur quam forma. Sed intendit loqui de materia, prout subjectum accidentium dicitur materia; tale enim, prius natura producit, quam sua accidentia sibi insint; et hoc, quia prius natura est potentia, respectu actus accidentalis, (prout actus accidentalis. Sed hoc non est ad propositum; quia esse non scilicet habet ad essentiam, vel accidens ad subjectum. Et ideo, non oportet quod essentia prius creetur quam esse; sed eadem creatione producit essentia et acquirit esse.

Ad quartum dicendum quod creatura, seipsa primo, et non ratione alicujus partissimum, est terminus creationis, ut quod terminat. Et ideo, non oportet (quod quaelibet pars ejus sit actualitas quoddam; sed sufficit quod essentia, quae primo et per se creator, sit actus, modo exposito, non autem actualitas. Sed esse creaturae, quod est ejus actualitas, est formalis terminus creationis.

VI Ad argumenta aliorum. — Ad primum aliorum negatur minor. Per creationem enim, numquam acquireretur respectus ad agens, nisi acquireretur esse in quo fundatur talis respectus. Et ad probationem dico quod, accipiendo realiter pro actualitate, negatur quod tota realitas processerit ab aeterno, vel praefuerit ab aeterno, extra Deum. Similiter, accipiendo realitatem pro quidditate, negatur quod illa praefuerit ab aeterno, extra Deum. Sed conceditur quod tam essentiam quam ipsum ejus esse. Deus aeternaliter intellexit; ac per hoc, quodlibet

eorum fuit in Deo aeternaliter, ut intellectum in intelligente. Ex quo provenit quod aeternaliter rosa est rosa, rosa est essentia; sed non aeternaliter fuit, nec aeternaliter exsistebat.

Ad secundum dicitur quod licet forte, secundum etymologiam vocabuli, exsistere sit extra suas causas sistere; in se tamen, Deus exsistit qui nullam habet causam. Sed quidquid sit de hoc, tamen argumentum non plus concludit, nisi quod effectus positus extra suas causas, acquirit respectum ad eas. Sed non probat quod solum respectum acquirat; immo videtur implicari contradictio in dictis istorum, ut probat unus alius Doctor. Isti enim ponunt quod esse et essentia sunt penitus eadem res, sed differunt sola intentione; et cum hoc, dicunt quod res essentiae fuit ab aeterno, esse vero rerum non fuit ab aeterno. Siquidem hoc est expressa contradictio; quia res aeterna et res non aeterna non sunt eadem res; sicut dicit Commentator, 10. *Metaphysics*, commento 26. Et sine eo patet quod est expressa contradictio. Res enim aeterna est ab aeterno, res vero non aeterna non est ab aeterno. Si igitur est eadem res, idem erit et non erit; et iterum, idem erit prius se; et multa alia inconvenientia.

Ad tertium dico quod major implicat contradictionem; quin, si transfertur de potentia in actum, saltem acquirit actum; nisi dicatur quod potentia efficitur actus et convertitur in actum. Verumtamen, concedo quod illud idem, quod prius fuit in potentia, postea illud idem numero est in actu. Et sic est in proposito. Nam essentia creaturae, prius fuit in potentia ad esse; et illa eadem acquirit esse. Unde argumentum imaginatur quod quidquid est in creatura, transferatur de potentia in actum; quod est intelligibile, nisi actus transferatur de potentia in actum.

Ad quartum dicitur negando minorem. Essentiam enim poni in actu, non dicit essentiam et solum respectum ad agens; sed etiam dicit actum, qui est ratio quod essentia fundat illum respectum. Unde, secundum quod ponit sanctus Thomas, in tractatu *de Quatuor Oppositionibus*: a Esse diversimode se habet ad creationem et ad generationem. Esse enim est prima rerum creaturarum, secundum Auctorem libri *de Causis*. Non quod creatio sit, vel in subjecto, in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cujus est habere subjectum; sed, ut in subjecto, est in ipsa creatura. Sed creatio, secundum quod relatio est, terminat respectum per se in ipsum esse rei creatae, et ad rem per ipsum esse. Quod patet: quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura; quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est. Ideo, in re habente esse, secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem; sed, sciendum propriam rationem ejus, quae est referri

ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per res refertur ad Deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam; ipsa enim non participatur a creatum, licet ibidem sit esse et natura et sapientia et potentia, sive quodeumque huiusmodi; huiusmodi autem in paucis reperitur. In generatione vero non dicitur generandum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandum naturam ejus; aliter, cum esse sit suppositum, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem. Ideo, in generatione, Socrates non generat Socratem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile; sed homo generat hominem; natum enim manet una secundum rationem naturæ, cum definitio sit una. Deus vero non creat Deum; Deus enim nomen naturæ est, sicut homo. Ens tamen creat ens; ideo, relatio creaturæ ad Deum fundatur super esse creatura. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur, ut dictum est. Ideo, proprie, actio creatura ad rem terminatur; unde, compositum est quod generatur, secundum Philosophum 7. *Metaphysicæ* (t. c. 26); compositum enim habet naturam generantis; ad ipsum autem esse, ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei, qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est (a). »

QUÆSTIO II.

UTRUM DEUS SIT IN GENERE

TEKUM circa octavam distinctionem quaeritur : Utrum Deus sit in genere.

Et arguitur quod non. Quia genus est prius eo quod in genera continetur. Sed nihil est prius Deo secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genera.

In oppositum arguitur sic. Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudo

per longitudinem, numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, 10. *Metaphysicæ* (commento 2°). Ergo Deus est in genere substantis.

In hac quaestione erunt duo articuli. In quorum primo ponam conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : quod, licet non omne quod sit

In genere sit compositum ex materia et forma, omne tamen quod habet genus et differentiam est ad aliquem gradum entium terminatum.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 95. dicens : < Scire oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima divisione entis invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens in actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula, apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). dicit quod rerum diffinitiones sunt sicut numerus, in quo unitas addita vel subtracta speciem numeri variat; per quem modum, in diffinitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio ergo determinata speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma compositis, forma est quasi terminus, illud autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est natura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quamdam naturam extraneam ad genus vel super genus, sed est quædam determinatio naturæ generis : ut, si genus accipiatur, animal pedes habens, differentia ejus est, animal duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere

(i) *super plantas, et animalia.* — **Om. Pr.**

(C) *alia.* — **Om. Pr.**

(r) *per.* — **propter Pr.**

(i) *sed est.* — **et hæc est Pr.**

(a) Hunc textum divi Thomæ non habet Pr., «cd quaestio remanet interminata existit hinc verba : «vnm/um quod ponit sanctus Thomas, in tractatu de Quatuor Oppositionibus. Editio vero 1581) addit, post praxicU verba, hanc nolam : In prioribus codicibus aliud non habetur; tu tamen, vide Opusculum trigesimum septimum capitulo quarto, circa principium, ubi dicit : s Ad hujus evidentiam considerandum est quod esse diversimode se habet ad creationem vel ad generationem, etc., > usque ibi ; « Et didis ergo manifestum est, etc., ubi declarat subtiliter, quomodo esse est ratio fundandi talem resectum.

manifestum est. Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio, quoniam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura genens, ex hoc quod natura quam significat differentia ex materia et forma est composito, sicut ex terminato et terminante. Si igitur sit aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas priores, quarum una sit terminans, et alia terminata. Ex ipsa igitur substantia rationalis natura? sumetur ratio generis, ex terminatione autem ipsius, secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica. Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non sit terminata, sed infinita in se, non est in ea accipere neque genus, neque speciem. » — Hæc ille,

Eandem ponit conclusionem, I p., q. 50, art. 2, ad II : < Differentia, inquit, est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod terminatur ad aliquem gradum cialium in entibus; quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur 8. *Metaphysics* (t. c. 10). In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad sexh-ialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio sumitur differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum. Sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipiuntur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quod tamen differt secundum considerationem nostram : in quantum intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatam, vel ut indeterminatam, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero consideratur ut determinata, accipitur ratio differentia in eis. > — Hæc ille.

Secunda conclusio : quod In omni re, quas proprie reponitur In genere pnedlcainrnlall, differt quidditas a suo esse.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, I p., q. 3, art. 5, ubi sic dicit : * Omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis quod prædicatur de eis in eo quod quid ; differunt autem secundum esse : non enim est idem esse hominis et equi, nec hujus hominis et illius hominis; et sic oportet quod quæcunque sunt in genere, differant in eis esse et quod est, scilicet essentia. » — Hæc ille.

Item, I Contra *Gentiles*, cap. 26, sic dicit : < Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ sunt in «μ μ Ιο π ι genere ; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus in eo quod quid est

prædicatur. Esse igitur cujuslibet et in genere existentis est præter ejus quidditatem. » — Hæc ille.

Item, de *Potentia Dei*, if. 7, art. 3 : « Nihil, inquit, ponitur in genere secundum suum esse, sed ratione sine quidditate. Quia ex hoc patet : quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse alterius; sed ratio substantiæ potest esse communis; propter hoc etiam Philosophus, 3. *Metaphysics* (t. c. 10), dicit quod ens non potest esse genus; et ideo illud quod est suum esse, non est in genere.

Item, I. *Sententiarum* dist. 8, q. 4, art. 2, ponit eandem rationem : « Omne, inquit, quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim, ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari an aliquis sit homo. Et ratio hujus est, quia omne quod prædicatur de his quæ sunt in genere, prædicat quidditatem, cum genus et species prædicentur in eo quod quid; illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepto est in isto vel in illo; et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem ; unde constat quod esse ejus non est sua quidditas. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod omne quod proprie est In genere, habet actum admixtum potentiæ.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, I p., q. 3, art. 5 : α Species, inquit, constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur (α) differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis ; hoc enim dicitur animal quod habet naturam sensitivam ; rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod habet naturam intellectivam; intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod cum omnis species habeat genus et differentiam, in ea est aliquid quasi potentiale, per aliud quasi actuale; et consequenter, omne quod ponitur in genere proprie, ut species, aut per se individuum generis, habet actum potentiæ admixtum. Unde, idem Doctor, 2. *Sententiarum*, dist. 3, art. 5 primæ quaestionis, sic dicit : < Omne illud quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere, secundum Avicennam ; et ita oportet quod omne angelus ponantur in prædicamento substantiæ. Hæc enim est ratio substantiæ, prout est prædicamentum, secundum Avicennam, ut sit res quidditatem habens, cui debetur esse per se, non in alio

(e) tenijter autem ut a quo tumitur — Om. Pr.

scilicet quod sit aliud ab ipsa quidditate; et ideo, ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis; ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentio, secundum quod appropinquat ad esse in actu. Sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus; quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus, et ex parte formae differentia, non autem ita quod materia sit genus, aut differentia forma, cum utrumque sit pars, et neutrum prædicetur (a); sed quia materia est materia totius, non solum formae, et forma perfectio totius, non solum materiae, ideo totum potest designari et ex materia, et ex forma, et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma, est nomen differentiae; et nomen designans totum ex utroque, est nomen speciei. Et hoc patet, si consideretur quomodo corpus est genus animali corporis, et animatum est differentia; semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod est materiale, et differentia ab eo quod est formale; et inde (6) est quod differentia determinat genus sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis, non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis non habet possibilitatem super diversas partes quidditatis, sed super idem simplex; quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum, prout est quædam similitudo divini esse, secundum (7) hoc quod appropinquat magis minus ad participandum divinum esse; et ideo, quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificæ. ¶ — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 3 : « Quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et (o) ratio differentia? sumitur a forma; sicut patet quod in homine, natura sensibilis, ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur rationale; nam animal est quod habet naturam (i) sensitivam, rationale autem quod habet rationem. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae. ¶

Item, *de Spiritualibus Creaturis*, q. I, art. I. ad 24^{um} : « In rebus, in primis, compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligitur materia prima, sed quoddam esse in perfectione et materiale in specie, id est esse specifici, id est per formam recipit; sicut esse animalis est imperfectum et male-

riale respectu essentiae hominis. Tamen illud duplex in se non videtur secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed etiam hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum re, sed tantum ratione; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta igitur materia a spiritualibus substantiis, remanebit ibi genus et differentia, non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in natura spirituali tam illud quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam illud quod est (a) sibi proprium. > — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod Deus non est proprie in aliquo genere.

Et dico proprie in genere, sicut scilicet species vel individuum.

Ista conclusio sequitur ex prædictis. Si enim omne quod est in genere, oportet esse limitatum et terminatum ad aliquem certum gradum in entibus, juxta primam conclusionem; et ulterius oportet quod ejus esset sit aliud a sua quidditate, juxta secundam; rursus oportet illud esse partim actu, partim in potentia. Cum Deus sit omnino illimitatus, et sit suum esse, et sit actus purus, sequitur quod Deus non sit proprie in genere. Et istas probationes ponit ad istam conclusionem sanctus Thomas, locis præ allegatis.

Secundo probatur eadem conclusio, secundum eum, I. *Contra Gentiles*, cap. 25 : « Omne, inquit, quod est in genere, habet aliquid in se, per quod natura generis designatur et determinatur ad speciem; nihil enim est in genere, quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile. Impassibile est igitur Deum esse in aliquo genere. > Minorem hujus argumenti probat, cap. 24, multipliciter. — Tum primo, quia impossibile est aliquid esse in actu, nisi (6) omnibus existentibus quibus esse illius substantiale designatur; non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde, secundum hoc, etiam Platonici intelligentes ideas, non posuerunt ideas generum perse existentes, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentielles; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo (7) superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est pura substantia. Ergo substantia divina

(a) *prædicatur*. — *prædicatur* Pr.

(i) *inde*. — *idem* Pr.

(7) *secundum*. — *sed* Pr.

(i) *id*. — *Om.* Pr.

(c) *naturam*. — *materiam* Pr.

(a) *commune*. — *Ad.* Pr.

(ô) *m.* — *Ad.* Pi.

(T) *illo*. — *illi* Pr.

non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente. Ex quo jxitest concludi quod non sit per se necesso esse; cujus contrarium sujierius dicit se probasse. — Tum secundo, quia illud quod additur alicui ad designationem illius designatione essentiali, non constituit rationem ejus, sed solum esse, in actu; rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis, in quantum animal est, nam differentia non intrat diffinitionem generis. Sed, si in Deo addatur aliquid designatione essentiali ipsum designans, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propria» quidditatis ejus seu nature; nam quod sic additur, acquirit esse in actu ipsi rei. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra dicit se ostendisse. Ergo infert quod supra divinum esse nihil potest addi, quod designet ipsum designatione essentiali. — Tum tertio, quia omne illud per quod res consequitur esse in actu, et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiae. Quoti autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, et est intrinsecum iui designata»; alias per illud non posset designari substantialiter. Ergo oportet quod sit vel tota essentia iui, vel pars essentiae. Sed si aliquid addatur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est quod esse Dei non est aliud ab ejus essentia. Delinquitur ergo quod sit pars essentiae; et sic Deus erit compositus ex partibus essentialibus; cujus contrarium dicit superius se monstrasse. — Tum quarto, quia omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu ejus. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra dicit se monstrasse; sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari designatione substantiali per aliquid sibi sujieradditum. — Ecce quatuor prolmtiones, quod divina essentia non potest habere differentiam sui constitutivam, ac |H?r hoc nec est in genere, sicut sjecies.

Tertio probatur eadem conclusio per eum, ibidem, cap. 25 : « Unumquodque collocatur in genere ratione suæ quidditatis; genus enim prædicatur in quid est. Sed quidditas Dei est ipsum esse ejus, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens erit genus, quod signat ipsum esse. Relinquitur ergo quod Deus non sit in genere. Quod autem ens non possit esso genus, probatur per Philosophum, 3. *Mctaphyicæ* (t. c. 10), in hunc modum : Si ens esset genus, oporteret aliquam differentiam inveniri, jterquam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter illud quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse præter illud quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, et sic per nullam xlif-

ferentiam contrahi polest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere. Ex quo etiam patet quod Deus diffiniri non {Milesi, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Palet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum; quia principium demonstrationis est diffinitio ejus de quo fit demonstratio, d — Hæc ille.

Eadem, scilicet ultimam rationem, ponit I p., q. 3, art. 5, ubi sic ait : « Cum esse Dei sit ejus essentia, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod ens esset genus illius; nam genus significat substantiam rei, cum prædicetur in eo quod quid. Oslendilaulem Philosophus, 3. *Metaphysicæ* (l.c. 10), quod ens non potest esse genus alicujus : omne enim genus habet differentias, quæ non participianl essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri, quæ sit (a) extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere, a — Hæc ille.

Quinta conclusio eat quod Deus non est in genere reductive.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, I p., ubi supra : « Aliquid, inquit, est in genere dupliciter. Uno modo, simpliciter cl proprie; sicut species et quæ sub eis continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes : sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis; cæcitas autem, et privatio quælibet, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim Deus non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi polest. b — Hæc ille. — El ostensa triplici ratione, quarum sententia superius recitata est, sulwlil : a Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra illud genus : sicut punctum non est principium nisi quantitatis continua?, et unitas quantitatis discreta». Deus autem est principium lotius esse. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium. d — Hæc ille.

Sciendum tamen quod ppjxjeitum hujus conclusionis, dum fuit juvenis, tenuit in *Scripto*, 1. *Sentent.*, dial. 8, ubi q. 4, art. 2, ad 3em, sic ait : a Non oportet quod Deus sit in genere substantiali sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis, sicut unitas in numeris, u — Hæc ille. — Hem, *de Potentia Dei*, q. 7, nrl. 3, ad 7um : c Licet, inquit, Deus non pertineat ad genus substantiæ, quasi in genere contentum, sicut species vel individuum sub genere continetur; polest tamen dici quod sit in genere substan-

te) fit. — exit Pr.

tin) per reductionem, sicut principium, et sicut punctus est principium quantitatis continuæ, et unitas in genere numeri, n — Hæc ille. — Sed tenendum est quod ultimo dixit in *Summa*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTIUM DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ I. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti et aliorum. — Quantum ad secundum articulum moventur dubitationes contra conclusiones supra positas. Et quidem contra primam arguit unus Doctor, scilicet Scotus, et quidam alii, probare volentes quod omnis res, quæ per se ponitur in genere, est intrinsece composita ex aliquo materiali, et aliquo potentiali; cuius oportum ponit prima pars illius conclusionis. Arguunt igitur

Primo. Nam Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ*, comment 10 : « Omnia quæ transmutantur habent materiam; sed naturæ materialium diversantur secundum modos naturæ transmutationis. » Cum ergo sint modi transmutationis diversorum generum, sequitur quod sint materiæ etiam diversorum generum proprie illis. Constat etiam quod diversi sunt actus formarum diversorum generum. Ergo quodlibet ens compositum est ex proprio actu et propria potentia illius generis.

Secundo. Quia, eodem libro, comment 11, dicit quod « quamvis materia prima sit una, tamen nulla est in potentia et habilitate, et quodlibet ens cum materia communi habet materiam propriam ». Et subdit : « Non enim quodlibet ens fit ex qualibet potentia, sed unumquodque entium fit ex eo quod est in potentia illud quod fit, id est ex propria potentia, illa quod numerus potentialium est sicut numerus spem in generabilium; et dixit hoc Aristoteles, quia opinatur quod prima materia est unum secundum subjectum, et multa secundum habilitatem. » — Hæc Commentator. — Ex qua auctoritate patet quod quælibet species entium generabilium habet, ultra communem materiam, propriam materiam et potentiam ex qua fit; et sunt totius potentie proprie, quot sunt species generabilium entium.

Tertio. Quia, eodem libro, comment 22, ubi solvit questionem motam in tertio : An scilicet principia omnium prædicamentorum sint eadem vel diversi, dicit Commentator, cum Philosopho, quod omnium principia sunt eadem secundum proportionem, non autem secundum numerum. Unde Commentator ait : « In unoquoque prædicamentorum accidentium inveniuntur principia, quorum proportio ad illa est sicut proportio principiorum substantiarum

ad substantiam, non quod habeant illam eandem naturam. » Et sequitur : « Et dicere quod principia sunt eadem proportionaliter, est vel dicere quod materia et forma et privatio sunt principia decem prædicamentorum; sed quæ sunt in substantia differunt ab eis quæ sunt cujuslibet prædicamenti; et similiter ea quæ sunt uniuscuiusque prædicamenti differunt ab aliis. » — Hæc Commentator.

Quarto. Quia Avicenna, 2. suæ *Metaphysics*, dicit : « Nulla categoria est, quæ non habet exitum de potentia sua et suum effectum. » Vult ergo quod in quolibet prædicamento «t propria potentia, et proprius actus.

Quinto. Arguitur rationibus. Omnis res diffinibilis est composita ex distinctis partibus intrinsecis. Sed omnis res per se existens in genere est diffinibilis. Igitur etc. Major patet per Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33), ubi ait : *Quoniam omnis diffinitio ratio est, et omnis ratio habet partem; ut autem ratio ad rem, et pars rationis ad partem rei similiter se habet*. Ubi patet quod Philosophus vult quod sicut tota diffinitio totam rem signat, sic pars diffinitionis signat partem rei; et per consequens omne diffinibile habet partem. Confirmatur : Quia Commentator commento dicit : « Quemadmodum, inquit, diffinitio declarat quidditalem rei, ita pars diffinitionis declarat partem quidditatis rei. » Confirmatur ulterius : Quia Philosophus, eodem libro (t. c. 50), dicit *quod si neque una substantia est ex substantiis, incomposita esset substantia omnis (β), quare neque ratio utique esset neque unius substantiarum*. Ecce quod Philosophus infert quod, si omnis substantia esset simplex, nullius substantia esset diffinitio; quæ consequentia super hoc fundatur, quod omne diffinibile est compositum. Unde Commentator, ibidem, comment 50, ait quod « omnes aestimaverunt quod substantia » sint composita, ex hoc quod concedunt quod diffinitiones significant compositum. Patet igitur major prædictæ rationis. Sed minor probatur : quia, vel patet ex eodem septimo, ad diffinitionem sufficit genus et differentia; cum ergo omnis species habeat genus et differentias, sequitur quod quælibet sit diffinibilis. Nec obstat, vel dicunt, si quis dicat quod accidentia diffiniuntur per additamenta. Quia hoc non est quia sint simplicia, sed propter eorum realem dependentiam essentialem ad subjectum, propter «piam diffiniuntur per subjectum; et etiam quia eorum differentia non sunt nobis nota», quoniam si essent nobis nota», ita diffinirentur sine addito sicut substantiarum.

Sexto. Quia si hoc non esset, hoc maxime videretur verum de accidentibus, quæ videntur esse forma simpliciter. Sed hoc falsum est. Quod patet : — Tum *primo*, quia omnis mutatio per se una est

() «nco»n;xu»/i. — in potentia Pr.

() oninu. — omnino Pr.

ad terminum perse unum ; sed dealbatio est per se una mutati», ut patet; ergo est ad terminum per se unum ; ille autem terminus non est aliqua forma simplex, quia illa non (it nisi per accidens, ut patet ex 5. *Metaphysics* (t. c. 7); ergo est compositum per se de genere accidentis ; et sic prius argui de qualibet alia forma accidentali. — Tum secundo, quia simplicitas est perfectio simpliciter, secundum omnes; ergo quanto aliquod ens est simplicius, tanto est simpliciter perfectius; et per consequens, si accidens non esset compositum sed penitus simplex intrinsece, ipsum esset simpliciter perfectius substantia composita, quod est falsum. — Tum tertio, (quia idem est susceptivum motus et termini motus; sed dealbationis superficies non est primum susceptivum, cum sit actus et forma; motus autem est actus entis in potentia secundum quod est in potentia; quapropter oportet susceptivum ejus esse potentiam ; sed potentia receptiva alieius rei est ille genere illius rei, ut dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 9, in fine; igitur.

Septimo, Quia genus et differentia semper sumuntur a diversis realitatibus illius quod est in tali genere et habet talem differentiam. Quod patet. — Tum primo, auctoritate Aristotelis, 8. *Metaphysics* (t. c. 0), dicentis : *Oportet rationem, id est diffinitionem, esse orationem longam, quæ significat aliquid de aliquo, ita quod oportet illud esse materiam, illud vero formam.* — Tum secundo, quia si illa realitas, a qua accipitur genus, esset vere tota quidditas rei, solum genus complete diffiniret. — Tum tertio, quia genus et differentia non diffinirent, quia ratio ex eis composita non indicaret primo idem diffinito; unaquæque enim ratio est semel ipsa; et ideo illa ratio, quæ exprimeret eam bis, non indicaret primo idem quidditati illius rei. — Tum quarto, quia realitas, a qua sumitur genus, est principium realis convenientia cum specie illa, et realitas, a qua sumitur differentia, est reale principium disconvenientia et differentia; sed non est perturbatione eamdem realitatem esse principium realis convenientia et realis differentia? aliquorum ad invicem; ergo alia est realitas a qua sumitur genus, et alia a qua sumitur differentia. — Tum quinto, quia si non essent duæ tales nuditates in diffinitione, semper committeretur nugatio, quia idem diceretur realiter per genus et differentiam. Nec valet si dicatur quod differunt penes modos, sive rationes considerandi, scilicet ratio determinabilis et denominativa. Hoc, impii, non valet : quia tunc est nugatio, quando positis diffinitionibus pro rebus, idem bis dicitur, I. *Perihermenias*; sed positis rationibus generis et differentia, idem bis diceretur. Confirmatur : prius secundum Aristotelem, I. *Perihermenias*, hic est nugatio, duos (a) pedes habens bipes;

(a) duæ. — Om. Pr.

et tamen est alia ratio concipiendi. — Tum sexto, quia dato quod intellectus numquam consideraret, tamen natura generis ex natura ipsi erit contrahibilis, et differentia esset contrahens; et hoc secundum eandem contractionem numero respectu ejusdem, et secundum idem, quia secundum proprium conceptum; ergo præter intellectum distinguuntur. — Tum septimo, (prius concipiendo genus, aut concipitur aliquid rei in specie, aut nihil ; et similiter de differentia. Si nihil : ergo sunt conceptus fictitii. Si aliquid, aut idem, aut aliud in re. Si secundo, habetur propositum. Si detur quod eadem realitas concipitur, quæ nata est formare distinctos conceptus, scilicet generis et differentia); — contra : quia unaquæque res nata est formare unum conceptum sibi adæqualem, alias non esset unum cognoscibile, quia nec unico actu, sed illum formando videtur immutare intellectum quantum in se possibilis est immutare. — Tum octavo, quia, licet forte aliqua res posset immutare intellectum ad diversos conceptus, tamen hoc non videtur esse possibile, ubi objective nata est res facere conceptus et habitus in intellectu ita diversos ac si essent diversarum rerum; sed sic est de genere et differentia, ut patet de geometria, et perspectiva. — Tum nono, quia objecta præcedunt actus; ergo distinctio objectorum non est per actus; igitur, cum genus et differentia conceptibiliter distinguantur, illa distinctio supponit distinctionem priorem in objectis conceptis. — Tum decimo, (prius ex natura rei, accipiendo conceptum objectivum possibile concipi absque actuali conceptione, aut est idem conceptus generis et differentia, aut non. Si non, habetur propositum. Si sic : aut est idem conceptui unius differentia tantum, et tunc non prædicabitur nisi de una specie ; aut cujuslibet differentia, et tunc, vel tot erunt conceptus generis quot differentiarum, vel si tantum unus conceptus generis, conceptus differentiarum erunt omnino idem illi conceptui, ac per hoc inter se erunt idem omnino. — Tum undecimo, (prius tunc duæ visiones intellectuales non possent esse respectu generis et differentia. Probatur : quia visio non est nisi objecti primi ivaliter existentis et principiiter; ex quo sequitur quod intellectus divinus non cognosceret illa ut distincta objective, nisi proponatur in eo cognitio abstractiva, et tunc imperfecta. — Tum duodecimo, (prius conceptus generis et differentia sunt primo diversi, in nullo quidditative convenientes; alias differentia iterum differret per aliam differentiam. — Tum decimotertio, (prius aliquid quidditative includitur in genere, quod non includitur in differentia; prius genus proximum, puta animal, includit omnes differentias superiores. Sed differentia proxima, puta rationale, non includit differentias præcedentes quidditative et formaliter; alias in omni diffinitione composita ex genere proximo et differentia proxima vel ultima esset nugatio. — Tum decimoquarto, (prius si inter realitatem generis

et realilalem differenti® non erit distinctio ex natura ivi ante considerationem intellectus, tunc ubicumque realiter includeretur conceptus generis, includeretur conceptus differenti®, et tunc asinus includeret rationale. — Et sic |>atet ex istis quod assumptum dicti argumenti est verum, scilicet quod genus et differentia sumuntur a diversis raalitibus, et consequenter quod omnis species contenta sub genere includit plures realilutes intrinsecas.

II. Argumenta Gregorii. — Contra secundam partem dici® conclusionis arguit Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2) : quia dicere quod omnis res contenta in genere sit terminata et finita in entitate et perfectione, est ad placitum dictum et sine ratione. Quamvis enim instantia dari non possit nisi in proposito, quia solus («) Deus est infinitus secundum perfectionem, ipsa tamen non habet necessariam apparentiam veritatis; quia quod non tollit a re illud propter quod ponitur in aliquo praedicamento, non impedit illam esse in aliquo praedicamento; infinitas autem perfectionis non tollit a requiri ipsa sit ens perse, et per consequens quin ipsa sit substantia, immo tali ivi maxime convenit esse per se ens, et non alio. Et si dicatur quod Commentator dicit, 5. *Metaphysics*, commento 33 : Genus differta materia, quia materia dicit potentiam puram, genus autem dicit formam mediam inter |w>tentiam et actum, actus autem receptus à jiolenlia contrahitur ad determinatam perfectionem; non valet hoc, siquidem. Tum *primo*, quia illud est contra te, qui non ponis plures formas substantiales in eodem, et per consequens fingere non |votes quæ sit illa forma media inter potentiam et actum. — Tum *secundo*, quia si essent plures form®, adhuc genus totum significaret, et non tantum partem, et per consequens ita significat ultimam sicut mediam. — Tum *tertio*, quia in substantiis creatis abstractis et in qualitatibus, qua» omnes sunt in praedicamentis, secundum te, impossibile est assignare talem formam mediam. — Tum *quarto*, quia illud dictum non inducitur ad mentem Commentatoris. Undo Commentator non dicit quod genus significet formam mediam, sed dicit quod genus est forma universalis; et post, dicit quod est unum in forma media inter potentiam et actum; nec aliud intendit, nisi quoti genus (6) ideo dicitur forma, vel (γ) quia est pars diffinitionis, et quælibet pars diffinitionis dicitur forma, 2. *Physicorum* (t. c. 28), aut quia ipsum est praedicabile de alio, et praedicabile vel praedicatum respectu subjecti dicit similitudinem form®. Unde frequenter Commentator vocat praedicatum dispositionem, et subjectum dispositum, ut

patet, 12. *Metaphysics*, commento 39. Dicitur vero forma media inter potentiam et actum, quia genus significat totam rem, et per consequens magis distincte quam nomen significans praecise materiam ivi, quæ non est res nisi in potentia pura; et quia ipsum significat rem universalius quam species vel differentia, et per consequens minus distincte et in artu, ideo dicitur medium inter potentiam et actum. Et hoc inagis potest haberi ab eodem, 8. *Metaphysics*, commento 6; et similiter, 7. libro, commento 43, Et sic patet quod defensio illa non valet.

III. Argumentum Aureoli. — Similiter contra eandem partem conclusionis arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2) : quia praedicamentum substanti® videtur sumi a per se esse. Utrum autem illud quod est perse sit limitatum aut illimitatum, videtur accidere. Unde Philosophus dicit, 6. *Topicorum* (cap. 3, loco 78), quod si linea esset infinita, adhuc competeret sibi ratio line® et diffinitio; et Avicenna, 2. *Metaphysics*, cap. 2, dicit quod qui imaginatur corpus infinitum, non imaginatur non corpus; et similiter videtur quod qui imaginatur substantiam infinitam, non imaginatur non substantiam. Igitur illimitatio et indeterminatio non tollit quin aliquid sit in genere.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2). Primo. Quia, si illa sit vera, nulla creatura erit in praedicamento, cum in creatura esse non differat ab essentia, sicut nec in Creatore.

Secundo. Quia conclusio assignat non causam pro causa. Esto enim quod quidditas habeat plures conceptus, unum communem, et alium specificè determinantem, non apparet cur non sit in genere, quamvis esse illius non differat a quidditate.

Tertio. Quia praedicamentum sic abstrahit ab esse, ul tamen res, quando sunt, sint in praedicamento; unde, si semper essent et de necessitate, adhuc remanerent in praedicamento, ut patet de cado et in intelligentiis, secundum philosophos.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit autem Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. i). Primo. Quia, esto quod esse creaturae differret ab essentia, constat tamen quod ipsa essentia rei non e>l composita ex esse et essentia; alias in una re essent infinitæ essentiæ vel infinita esse, vel dabitur essentia non composita ex esse et essentia. Sed, secundum te, essentia est de |>er se et directe in praedicamento, et persuum quidditatem et essentiam reponitur res in praedicamento et in genera et in specie; ipsum autem esse in genera et per reductionem, secundum te. Ergo non omne quod est per se

(3) »ohu. — iohon Pr.

(6) quod. — Ad. Pr.

(γ) vel. — Om. Pr.

in praedicamento, compositum ex esse el csh'H-tia.

Secundo arguit >ic. Quia, secundum to, accidentia non habent proprium ewe nliud ab esse siilislmiti.r; et (amen accidentia sunt per ee in praedicamento. Nec potest dici quod compoillum ex essentia qua» ot accidentel esse, sit in praedicamento ; quia, ut dictum est, accidens non haliel proprium rasse, sed exsistit per esse subslantiæ, ul dicis; sed tale cesso non est in genere accidentis, >ed per reductionem ed in genere substantira; el |u*γ consequens compositum vel aggregatum ex ipso el ex accidente non est per se in genere accidentis.

§ 3. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Argumentum Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (ubi supra). Halio, inquit, generis et differentia» accipitur ab intrinseco, cum sini do conceptu quidditnlivo el absoluto cujusli>et rei. Sive ergo res habeat aliquid superius et actualius, sive non, adhuc ratio generis sumi potest ex intrinseco sui; el per consequens genus non sumitur ab aliquo potential! in comparatione ad aliquid superius se.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit eliam Gregorius (I. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, ari. 2 i quod isla conclusio, scilicet quod illud a quo sumilui differentia se habet ad illud a quo sumitur genus ul actus ad potentiam, contradicit aliis dictis sancti Thomæ. Quoniam ipso vult quod in homine, et in qualibet suManlia composita, sit tantum una forma substantialis, et |M»r earndem formam sil homo intellectivus et sensitivus; et per consequens insitivum in homine non est in potentia ad intellectivum plusquam sensitivum ad sensitivum, el intellectivum ad intellectivum ; hir autem expresse dicit op|KM<ituni. Item, super 5. Mdap/ii/eica in *Scripto*, dicit quod genus dicil lotam essentiam rei, el non tantum formam; et eadem ratione, nec tantum materiam.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I Argumenta Gregorii. — Contra quartam conclusionem arguit multipliciter Gregorius (I. *Sentent.*, did. 8, q. 3, art. 2). Primo sic. Omne quod vere praedicatur in quid do pronomine demonstrante rem aliquam, et eGain de pronomine demons!ranb» rein aliam Sjiecifice distinctam a prima, nec tamen sic pnedicatur de quolibet, est genus illius nn; el illa re> esi m genere illo; el pei consequens in praedicamento ubi e>l genus illud. Sed hoc nomen, spiritus, vere praedicatur in quid de pronomine demonstrante rem illam, quam vocamus Deum, el etiam do pronomine demonstrante aliquam rem specie distinctam ab illa, et non eodem modo praedicatur

de omnibus. Ergo ijisum ost genus illius rei; et ipsa (s) est res hujus generis; et per consequens de pnedicamento sukstantiæ, cujus praedicamenti genus est hoc commune spiritus.

Major propositio nota esi]>er diffinitionem generis, etiam strictissime sumendo genus. Genus enim difinitur quod pnedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est, sive in quid ; praedicari autem in quid strictissime sumitur, sicut sumitur in majori. Dixi autem quod non pnedicaturde omnibus, propter ens, quod, secundum aliquos, in quid praedicatur de quolibet, nec tamen esi genus. Patel eliam hæc pru]>ositio inducendo : quia enim animal pnedicatur in quid de pronomine demonstrante rem quæ esi homo, el de pronomine demonstrante rem quæ est leo, et sic de pluribus, ideo animal esi genus illarum rerum, et illæ dicuntur esse in genera» animalis, el in praedicamento substantial, cujus praedicamenti est genus subalternum animal. Similiter, quia color pnedicatur in quid de pronomine demonstrante illam rem quæ est albedo, ac etiam illam rem quæ esi nigredo, et sic de pluribus distinctis secundum speciem, supposito, gratia exempli, tales qualitates specie distingui ; ideo dicitur genus illarum rerum; et illæ dicuntur esse in ilio genere, el in pnedicamento qualitatis, cujus ipsum est genus subalternum. Elsie in omnibus pateret similiter discurrenti. — Quod si quis instaret in proposito, eadem ratione poterit quamlibet aliam rem negari esse in aliquo genere, el dici quod nullus angelus esi in pnedicamento substanliæ, nec aliquis color in pnedicamento qualitatis; nec unquam poterii probari oppositum, eo quod illa sit propria ratio generis, el illo modo tantum res propriissime dicuntur esse in genere.

Minor probatur. Nam constat quod hoc nomen, spiritus, vere dicitur de Deo; unde, Joann, (cap. 4, v. 24), Deus ipsemot dixit : *Deus Spiritus est* ; el per consequens, de pronomine demonstrante rem illam, pro qua in propositione ista supjionit hoc nomen, Deus, pnedicatur vere hoc pnedicatum, spiritus, dicendo : hoc est spiritus. Constat autem quod eliam in quid ; unde interroganti quid est hoc, beno respondebitur: spiritus; non autem si interrogetur quale est hoc, vel secundum aliqu<Ml aliud praedicamentum. Item, constat, secundum Scripturas el secundum omnes, quod lux: nomen, spiritus, praedicatur de pronomine demonstrante aliam rem Specie a Deo, ul de re quam vocamus angelum Gabrielem el demonstrante cam quam vocamus Micharlem (β), et sit de multis ; el constat elinin per similem rationem, quod praedicatur in quid. Item, non sic pr;e<licatui de omnibus; nam, demonstrato

(a) i/Ma. — ipte Pr.

(IJ) a verbo usque at! verbum *Michaelem* exclusivo, Om. Pr.

leone, non vere dicitur: hoc cal §piritu Ergo hoc commune, spiritus, est genus vere et proprie nd illam rem, quæ dicitur Deus; hoc autem genus nullius alterius pnedicamenti verius jiolesl dici esso, imino nec vere, nisi prædicamenti substantia; quare etc. — Forte diceretur quod hoc nomen, spiritus, licet pnedicetur de Deo et angelo, non tamen dicitur de eis secundum unam rationem, et ideo non •M genus. Sed istud est ad placitum et sine iulione : quia, aut inlelligilur quod non dicitur de eis nh iiii- duni unam rationem specialissimam, et hoc verum e>l, sed hoc non impedit quin sit genus, licet impediat ipsum esse speciem specialissimam ; aut inlelligitur de ratione generali, et hoc falsum est, nam secundum unam rationem generalem huic nomini convertibilem, universaliter dicitur de Deo el creatura spirituali ; sive enim diffiniatur spiritus substantia incorporea et immaterialis, sive alia diffinitione, illa diffinitio tam Deo quam angelis erit conveniens. — Quod si hoc proterviendo negatur, simili modo negari poterit substantiam dici secundum unam rationem de corporea el incorporea; immo, ul rideatur, mullo magis; et sic consequenter [X]terit negari angelum esse in pnedicamento substantial, quod nullus negat.

Secundo principaliter contra earndem conclusionem arguit sic. Pater, Filius, creator, principium, et plura similia, sunt prædicabilia ad aliquid et per se relativa, ac per hoc de pnedicamento relationis, el tamen proprie dicuntur de Deo. Ergo de h« proprie dicuntur prædicabilia, quæ vere el proprie sunt in pradicamento. Prima pars antecedentis palet : quoniam eis conveniunt omnia quæ dicuntur a Sanctis el Philosophis requiri, ad hoc aliqua pnrducabilia sint per se ad aliquid. Secunda etiam pal's nulli catholico dubia esse potest. Verissime quidem ac propriissime, ac primo et principaliter, Deus est Filius el Pater; unde Damascenus, libro I. *de Fide orlhod.*, cap. 8 : *Sciendum, inquit, quod non ex nobis translatus est ad beatam divinitatem paternitatis et filiationis ac processionis nomen, e contrario autem nobis inde est traditum, ut ait divinus Apostolus : Flecto genua mea ad Patrem, cx pio omnis paternitas in culo el terra nominatur;* el scribitur ad *Ephesios*, cap. 3 (vers. II, 15). Creator etiam proprie «le solo Deo dicitur; similiter principium verissime est Deus.

Confirmatur hoc per Augustinum, 5. *dc Trinitate* (cap. 7), ubi postquam distinxit prædicationes tarn affirmativas quam negativas proprias singulis pnvdicamentis, concludit in tine : quod filius el non filius, genitus et non genitus, sive ingenitus, diruntur relative, el sunt in pnedicamento relationis; unde ait : *Sicut enim genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore sit ostenditur: ita, cum dicitur ingenitus, non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. In eodem tamen pnv-*

di< amento. quod relativum vocatur, utraque signifi- fu atio vertitur (a); et ante immediate dixit : Non *receditur a relativo prudicamento. cum dicitur ingenitus*. Quod si quis velit dicere quod prædicta nomina relativa non sunt proprie «le pnedicamento relationis, potest etiam, si placet, plura alia relativa, et quælibet ad placitum, excipere a pradicato pnedicamento. Ex hoc autem quod prædicti termini sunt per se de pnedicamento relationis, -i reni quam significat pater, et filius, <4 huiusmodi in creaturis ponimus in pnedicamento relationis, neceso est eadem ratione, iem etiam. quam significat in Deo, collocare in pnedicamento relationis. Idem patet de pradiemmento actionis, scilicet «juod de Deo vere ne proprie pradicatur; quinimmo, ul dicit Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 8) : *Quod ad faciendum attinet, fortassis desolo Deo rectissime dicitur; solus enim Deus facit et non fit, neque patitur quantum ad ejus pertinet substantiam qua Deus est*. Undo Augustinus certissime fuit huius opinionis, scilicet quod aliqua prædicamenta vere dicuntur de Deo ; quod palet in pradicato libro, ex hoc quod ileo singula prædicamenta distinguens, et proprias eorum prædicationes determinans, concludit, cap. 8, quædam de Deo <iiri secundum substantiam, quædam vero ad aliquid el secundum relationem ; et hoc tamipiam verissimo fundamento utitur postmodum in toto libro *de Trinitate*. Et quod proprie talia prædicamenta de ipso dicantur, evidenter insuper apparet : nam, in eodem capite, ait alia pradicamenta quædam dici de Deo, sed non proprie, videlicet : situs, habitus, tempus el ubi; unde ait : *Sitiu vero, et habitus, et loca, et tempora, non proprie, sed translative diruntur de Deo;* et pralerea removet ab eo prædicamentum (Kissionis, ul proxime allegatum est ; removet etiam a Deo prædicamenta qualitatis el quantitatis continua-, po quod illa dicuntur ad se, et quæcumqie dicuntur ad se, secundum substantiam dicuntur do Deo. Unde mirum est quod ipse sic diligenter distinxerit prædicamenta, et quædam removerit a Deo, quædam autem non proprie wri solum translative dixerit ei convenire, alia vero secundum substantiam, relationem, el actionem dixerit ei convenire, nisi voluerit illa tria prædicamenta vere el proprie de Deo dici.

Tertio principaliter arguit auctoritate Aristotelis. Nam Philosophus, 12. *Metaphysicss* (I. c. 2), in principio, volens loqui «le substantia abstracta, el principaliter de prima, quæ Densest, innuens distinctionem entis in substantiam el alia prædicamenta sæpo ab eo »osilani, dicit substantiam ease principaliorem partem entis. Ait enim sic : *Etenim sive (6) lotum quoddam omne* (γ) *substantia est prima*

(a) *utraque signifi- calur veraciter Pr.*

(C) — *fi ut Pr.*

(γ) *omne. — ew Pr.*

pars et sic quod consequenter; et ita primum substantia, deinde qualitas, aut quantitas. Quod exponens Commentator, commento 2, dicit : « Et intendebat Aristoteles quod ens, aut demonstrat unum genus et unam naturam, aut genera diversa ; et quodeumque sit, manifestum est quod substantia est prior pars entis. » Et statim Philosophus (a) hoc probat quod dixit : tum, quia alia non dicuntur simpliciter entia, sed talia entia ; tum, quia nullum aliorum est separabile. Et Commentator, commento 3 : « Nullum, inquit, aliorum invenitur simpliciter nisi (6) substantia : verbi gratia, quia qualitas non dicitur ens simpliciter, neque motus, sed dicitur esse qualitas, et dicitur esse motus, ens igitur principaliter et simpliciter est substantia. » Et subdit : < Et cum dixit quod substantia dicitur ens simpliciter, et alia praedicamenta secundum comparisonem, dedit causam in hoc, et dixit : Et etiam nullum aliorum est abstractum; et causa in hoc est quod substantia est constans et ens per se, et alia sunt in subsistentia. » Ex quibus patet quod Philosophus et Commentator in hac parte utuntur hoc termino, substantia, secundum quod est praedicamentum distinctum contra alia praedicamenta, et pro rebus quae sunt in tali praedicamento. Sed statim post, substantiam dividit in sensibilem et in insensibilem, et generabilem, et corruptibilem, et aeternam; et post considerationem de substantia sensibili, propter esse substantiam insensibilem abstractam et immobilem; et deinde inquit rationem hanc una tantum vel plures; et determinat quod plures, inter quas est una prima quae est nobilissima, et finis, et perfectio aliarum et totius universi, quam nos Deum appellamus. Ex quibus evidenter concluditur quod, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, Deus est substantia vere de praedicamento substantiae.

Quarto principaliter arguit contra unam rationem factam pro conclusione, scilicet : quod si Deus esset in genere, quod ens esset genus illius; quia scilicet esse Dei est ejus essentia ; et sic ens significaret essentiam Dei. Hoc inquit non valet. Quia, si ens ideo esset genus Dei quia significaret ejus essentiam, sequitur quod jam de facto ens sit genus, si ratio valeat; quia ens de facto significat essentiam cujuslibet immediate, ut dicit Philosophus, 10. *Metaphysica*, et Commentator, ibidem, commento 8; et 5. *Metaphysica* (l. c. 14), vult Philosophus quod ens significat illa quae significant dictiones praedicamentorum; et constat, secundum sanctum Thomam et secundum veritatem, quod praedicamenta significant essentias aliquarum rerum ; cum hoc tamen quod ens significat essentias rerum, stat et verum est quod ipsum non est genus, sive quia significat omnia et praedicatur de quolibet, sive quia non significat omnia secundum unum conceptum.

(s) per. — Ad. Pr.

(e) nui. — *icti* in Pr.

Quinto arguit ad motivum superius tactum, scilicet : quod omnia quae sunt in genere, communicant in essentia generis, non autem in genere. Hoc enim non videtur valere. Quia nulla res extra animam est communis nullis substantiis individuis, nec aliqua res de mundo est universalis communis pluribus substantiis; sed omnis essentia est singularis, sicut et quodlibet esse est singularis; et sic illa ratio nihil concludit.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod non est ad propositum. Nam Commentator non intendit ibidem dicere quod materia diversificetur secundum diversitatem translationum in rebus generabilibus, sic quod alia sit materia generationis, alia alterationis, alia augmenti, vel etiam materia hujus alterationis sit alia a materia alterius secundum speciem, ut arguens exponit; sed solum intendit quod translatio rerum ingenerabilium et incorruptibilium, qualia sunt corpora coelestia, habet aliam materiam propriam a materia translationis rerum generabilium et corruptibilium. Et hoc patet per verba, quae immediate adducit [H]st. Dicit enim sic (12. *Metaphysica*, commento 10): « Materia enim generabilium est in potentia, translatorum autem est in actu, cum translatum sit aliquid actu ; et ideo quod ex translatis in actu fuerit non generabile vel corruptibile, non habebit materiam, quam habet generabile et corruptibile, et est in potentia, » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod in illo passu Commentator solum assignat differentiam inter materiam corruptibilium et materiam incorruptibilium, quod quid dicat in aliis locis. Verumtamen, concesso quod secundum diversitatem translationis secundum genus sit alia materia secundum genus, ut puta quod subjectum motus localis sit aliud a subjecto alterationis, ex hoc non habetur quod forma, penes « quam attenditur hujusmodi mutatio, sit composita ex materia et alio actu, sed quod diversae forma? secundum genus, quae sunt inducibiles per motum vel mutationem, habent subiecta distincta secundum genus. Secus est de formis Separatis. Illae enim non habent materiam in qua, nec ex qua; Et tamen sunt multae unius generis, quia communicant in una intentione possibilitatis recipiendi actum existendi, scilicet sine materia et quantitate. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. I, art. 5, arguit sic : e Quaecumque sunt unius generis, communicant in una potentia generis, 10. *Metaphysica* (l. c. 12). Sic angeli non communicant in una potentia generis (2), (quia sunt immateriales. Ergo

(x) *generis*. — Om. Pr.

videtur quod non sunt unius generis. Et respondet (nd primum) : « Dicendum, inquit, quod non oportet quod illa quæ sunt unius generis, conveniant nisi in una intentione potentiæ, quæ est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine materia el quantitate. j»

¶l secundum consimilitei dicitur quod non accipitur secundum mentem Commentatoris. Nam Commentator, per materiam propriam el habilitatem propriam, non intelligit aliquam materiam distinctam a materia quæ est substantia; sed intelligit per materiam communem, materiam remotam cujuslibet, quæ est precise essentia materiæ primæ; per materiam autem propinquam intelligit ipsam essentiam eamdem materiæ, dispositam per convenientes dispositiones ad aliquam formam, quæ quidem dispositiones sunt formæ accidentales; per potentiam autem et habilitatem materiæ intelligit vel inchoationem formæ resultantem ex dispositionibus accidentalibus, quæ reddunt primam materiam proprium susceptivum formarum, et sunt ratio subji- ciendi tali formæ vel tali, aut forte per hoc: intelligit materiam sub tali inchoatione formæ. Sic autem sumpta materia, dico quod alterius et alterius Speciei entium generabilium est alia et alia maleria; unde alia maleria propinqua, id est materia aliter disposita, requiritur ad generationem sanguinis, quam ad generationem carnis, vel ossis, vel lapidis, el sic de aliis. Et quod sic accipiat materiam propriam, et quod hæc est ejus intentio, demonstrant verba ejus, quæ, nullo interposito, sequuntur ea quæ arguens allegat. Unde, dicto quod maleria est nulla secundum habilitates, ait immediate (12. *Metaphysicæ*, comm, II) : « Primo enim habet habilitates ad recipiendum primas contrarietales, scilicet formas quatuor elementorum ; secundo vero habet potentiam consimilium partium ; mediantibus formis quatuor elementorum. » El vocat corpora consimilium partium, mixta homogenea, ad quæ materia disponitur, mediantibus formis elementorum. Et sequitur immediate (12. *Metaphysicæ*, comm. 11) : « Ista? (Olen- tia? diversaniur. secundum quod divertantur mixtiones quatuor elementorum, ita quod ex hoc diversaniur formæ generabilium. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod, secundum diversam disposiliomuu materiæ, resultat alia et alia habilitas et inchoatio formæ. Quandocumque autem materia sic est disposita quod unico motore potest ex ea generari caro, in ea est proxima inchoatio carnis; et sic de aliis. Illud enim dicitur proprie in potentia in aliquo, quod potest fieri ex unico motore, ut ex argento scyphus; quod vero indiget pluribus motoribus ad hoc ul liat ox aliquo, non dicitur esse in eo in (Niten- tia, ut patet 9. *Metaphysicæ* (t. c. 11). El talem potentiam proximam intelligo inchoationem actus; unde sanctus Thomas, 2. Sentent, dist. 18, q. I, ari. 2, «licit quod a habilitas materiæ ad recipien-

dum actionem dicitur appetitus materiæ et inchoatio forma? > ; et illa habilitas, quæ dicitur inchoatio formæ, e>l aliquid potentiæ de genere fornæ inducenda». Huic videtur consentire sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 2, ubi dicit : < Per actionem calidi officitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia educitur in actum. El consimiliter, aliquid efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui erat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem. Qualitates enim naturales educuntur de potentia materiæ, quarum inchoationes quasdam Deus indidit materiæ in opere creationis ; et ideo, quando in artum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. > — Hæc ille. — Ex «(ulbus patet quomodo, secundum eum. aliquæ qualitates sunt inchoata? in materia in opere creationis. Et intendit loqui de qualitatibus primis : puta cnliditate, frigiditate; istæ enim sunt mehoatæ in omni materia generabilium Sed qualitates secundæ : puta sapor, odor, color, non sunt sicut inchoata? ab initio; sed tales inchoationes resultant ex alia et alia mixtione primarum qualitatum. Illa ergo inchoatio formæ est aliquid degenero formæ inducenda?, immo est lota essentia forma? inducenda? in potentia el in esse incompleto.

Ad tertium dicitur quod verum est quod omne prædicamentum habet talia propria principia; non tamen oportet illa semper esse res ejusdem generis cum principiato, licet sint propria principia illius generis. Aliquid enim est unius generis, et tamen est materia el principium materiale alterius generis; sicut aliquid quod est unius generis, est proprium movens alterius generis ; igitur non oportet in quolibet genere dare proprium movens illius, quod sit res illius generis. Et tamen, sicut Philosophus dicit quod oportet dare in quolibet genere ista tria principia propria, scilicet formam, privationem, et subiectum vel materiam, ita immediate dicit quod oportet dare proprium movens ; et exemplificat statim : unde movens in genere sanitatis est medicina, et in mente artificis, in factione domus, ars ædificativa. Et tamen non in quolibet genere proprium movens est res illius generis : v. gr. in genere quantitatis, cum quantitas non sit forma activa, secundum Commentatorem ; et sic in multis aliis. Et similiter est de principio materiali ; nam esse propriam materiam alicujus generis, non est aliud quam esse materiam propinquam ad formam illius generis. Similiter esse movens proprium alicujus generis, non est aliud (pam esse movens aptum natum inducere determinate formam illius generis. Cum hoc tamen stat <lu <hI materia talis sit res alterius generis; el similiter movens. Concedo tamen quod, licet nulla forma accidentalis habeat materiam, vel aliquid («otentiale ejusdem generis, ex quo tami- piam ex intrinseco sibi componitur, sicut quærit

arguens, non tamen nego quin omnis actus et forma receptibilis in subjecto habeat proprium >otentiale in illo subjecto. Verbi gratia ; albedo non est intrinsece composita ex actu et potentia; tamen numquam materia reciperet actum qui est albedo, nisi haberet in se aliquid potentiæ de genere albedinis, per quod materia efficitur proprium susceptibile albedinis; actus enim et potentia propria semper sunt in eodem genere, ut alias dictum est, et ponit Commentator, 5. *Physicorum*, com. 0, dicens : < Potentia ad unumquodque predicamentum est in illo genere predicamenti, quod est actu, et similiter via de potentia ad actum, scilicet potentia ad substantiam est quodammodo in predicamento substantiali, et similiter via ad generationem substantiam, similiter ad quantum et ad alia predicamenta; ideo visum est quod illud esse, quod est inter potentiam et actum in illo genere, sit sub illo genere; quoniam esse medium inter potentiam et actum, quæ sunt in illo genere, est de genere actus, qui est complementum; sed differunt secundum magis et minus. » — Hæc Commentator, ubi vult quod potentia ad rem illius predicamenti est de genere illius predicamenti ; actus enim et potentia sunt in eodem genere. Et hoc est verum, sive accipiatur potentia proforma, quæ non est actu calor vel huiusmodi, et potest esse calor, quam dicimus inchoationem formæ; sive accipiatur potentia pro materia existente sub tali inchoatione predictis ipsius formæ, quæ non est in actu in materia, nec in esse completo, sed imperfecto; et illud idem in numero erit quandoque forma in actu, secundum quod ponit Commentator, 12. *Metaphysica*, comment. 18, ubi sic dicit : « Generans igitur animal non est dicere quod ponit animam in materia, sed quod extrahit illud, quod est anima in potentia, ad esse animam in actu, » Et idem dicit, ibidem, de formis accidentalibus : « Intentio, inquit, Aristotelis est quod convenientia fit a conveniente, quia convenientia extrahit formam convenientis ex potentia in actum; et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum, nec agit formam sibi convenientis. Et sic est in hoc de substantia, sicut in accidentibus : calidum enim non inducit calorem extrinsecum, sed facit calidum potentia esse calidum in actu. Et sic est de magnitudine, » Et in fine commenti dicit : < Omnes proportionales et formæ sunt in potentia in materia prima, et in actu in primo motore. » Ex quo patet manifesto quod prius dictum fuit, scilicet quod formæ, ad quas materia transmutatur, sunt in potentia in materia, ita quod est in materia aliquid potentiæ, quod prius est anima vel albedo in potentia, et post est anima vel albedo in actu ; semper enim actus et potentia, si loquamur de potentia passiva naturali, sunt ejusdem generis. Materia enim sub inchoatione caloris pertinet ad genus caloris; immo illa inchoatio caloris non differt a calore, nisi secundum magis et minus, ut dictum

est prius. Unde, tam materia sub inchoatione, quam ipsa inchoatio, dicitur potentia ad calorem, sed diversimode ; quia materia sub inchoatione caloris est susceptiva caloris in actu, et ideo dicitur esse potentia passiva ad calorem, et habere potentiam ad calorem ; sed illa inchoatio est potentia ad calorem, quia est calor in potentia; illa enim inchoatio est potentia materiæ, et ejus appetitus.

Sed contra hoc instantiam facit Gregorius (dist. 8, q. 3, art. 1), contra dictam maximam, scilicet quod potentia susceptiva est ejusdem generis cum actu ad quem ordinatur. Adducit enim dictum Commentatoris, 12. *Metaphysica*, commento 22, dicens : < Principia coloris secundum formam et privationem sunt album et nigrum; secundum autem materiam recipientem est superficies, quæ est in potentia omnes colores. Et principia noctis et diei secundum formam et privationem sunt lux et tenebræ; et secundum materiam recipientem est aer, qui est potentia luminosus, » — Hæc Commentator; ubi patet quod secundum Commentatorem, superficies est materia coloris, et tamen est alterius generis a colore. Et eodem modo patet de nere, qui est materia lucis, et tamen non est in eodem genere cum luce.

Instantia, impiam, ista non valet. Quia, licet superficies sit subjectum colorum, et si omnis color in potentia, non tamen superficies nude considerata est proprium susceptivum colorum ; sed ad hoc quod linteorum propria materia vel subjectum, requiritur aliquid de genere qualitatis, quod dicitur potentia propria respectu omnium colorum, et inchoatio omnis coloris. Et idem dico de aëre.

Et si ulterius quaeratur : cum illud potentia sit de genere qualitatis, requirit ulterius aliud potentiale in subjecto suo, et sic in infinitum. — Ad hoc dicitur quod talia potentialia non producuntur propria productione, nec per transmutationem, quæ per se terminatur ad talia, et ideo non requirunt propriam potentiam ; sed sicut eadem productione producuntur quæ suum habent. ita eadem potentia suscipit prius subjecta illorum potentialium, et secundario dicta potentialia ; unde eadem productione producitur substantia composita et quantitas, et eadem productioni» producitur superficies et potentia ad colores, ut alias dictum fuit. Ideo quantitas et talia potentialia non requirunt in subjecto suo aliquid potentiæ ejusdem generis, quia non habent propriam potentiam, quæ per se primo ad talia ordinatur; nec est de formis educibilibus per transmutationem. Et illa quæ dixi de quantitate, intelligo de interminata, quia illa non prerequisite aliam potentiam ; secus est de quantitate terminata, quia se habet ad aliam ut actus ad potentiam. Patet igitur ex predictis quod, licet nulla forma inherens sit composita intrinsece ex actu et potentia, tamen in quolibet genere accidentis est reperiri proprium actum et propriam potentiam susceptivam.

Ad quintum dicitur eodem modo, quod omne prædicamentum habet suum proprium inceptibile potentie et suum proprium actum. Non tamen vult Avicenna quod omnis forma prædicta in prædicamento sit composita intrinsece ex duobus, scilicet ex aliquo actuali, et ex aliquo potentiali; quia illud potentie quod ponimus respectu colorum non est pars coloris, immo color in potentia, et per actionem agentis fit color in actu, ut dictum fuit.

¶ Quintum negatur major, scilicet quod omne diffinibile sit compositum, si intelligitur in universali vel in qualibet diffinitione; sed tamen potest concedi, loquendo de diffinitione simpliciter proprie dicta, ad quem sensum Philoponius tunc, ubi allegatur, loquebatur. Iude, secundum quod ponit Avicenna, et recitat sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 5), differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma, et per consequens nec proprie diffinitionem, de qua Philosophus loquitur, ubi allegatur. Sed tunc in eodem sensu minor est falsa, ut patet 7. *Metaphysicorum* (t. c. 33); nam, ut ibi habetur, accidentia diffiniuntur tantum per additionem, et in diffinitione simpliciter proprie dicta. Et ad probationem dicitur quod non quodlibet differentia cum genere sufficit ad diffinitionem proprie dictam, sed requiritur differentia essentialis, exprimens determinatam partem essentialem rei, et convertibilis cum diffinito; talem autem differentiam non habent accidentia. Ad illud autem quod contra hoc adducitur, scilicet quod ideo diffiniuntur per extrinsecam, quia dependent a subjecto, et non quia sint simplicia etc.; dico quod ipsa sic dependent a subjecto, quod differentia accidentium sumitur non ab aliqua parte essentiali accidentis, sed ex ipsa comparatione accidentis ad subjectum, ita quod subjectum tenet in diffinitione illorum locum differentiae, si diffiniuntur in abstracto, ut dicendo, similis est nasi curvitas, vel lorum generis, si diffiniuntur in concreto, ut dicendo, similis est nasus cumis. ut ponit sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 7), ubi sic ait: « Quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis genus sumi a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; ideo oportet ut primum sumatur genus ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est determinatio substantiae, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicorum* (l. c. 18 et 19). Differentia vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propria passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in eadem diffinitione loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur, secundum quod sunt proprie in genere; sicut dicitur quod similis est

nasi curvitas, et e converso erit, si eorum diffinitio inveniretur secundum quod dicuntur enneretive; sic enim subjectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc, diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materiis, sicut dicimus quod similis est nasus cumis. Similiter etiam est, si imum accidens sit principium alterius accidentis, sicut principium relationis est actio et intensio et quantitas; et ideo secundum hoc Philoponius dividit relationem, 5. *Metaphysics* (t. c. 20), Sic quia propria principia accidentium non manifestae sunt, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus; sicut congregativum et disgregativum sunt differentia? colorum, quae causantur ex abundantia vel immixtione luminis, ex qua diverse species coloris causantur. » — Iher ille in forma. — Ex quibus patet solutio ad aliud quod arguens inducit de differentiis accidentium, quae sunt nobis ignote etc. Dicitur enim quod licet essent nobis note, tamen non sumerentur ex partibus intrinsecis ipsi formae accidentali, sed multo permixto.

Ad sextum, ad primam probationem solvit Gregorius (disl. 8, q. 3, art. 1) Iwne. < Formae, inquit, accidentales sunt simplices. Et cum probatur quod non, quia omnis mutatio per se una etc.; dicendum quod terminus mutationis potest accipi dupliciter. Eodem modo pro termino formali, ad quem transmutatur subjectum; sicut dicimus quod subjectum, quando dealbatur, mutatur ad albedinem, et materia ad formam in generatione substantiali. Alio modo potest accipi, quamvis minus proprie, pro composito ex subjecto et termino formali; sicut compositum substantiale potest dici terminus transmutationis substantialis. Et tunc dicendum quod, sic sumendo, in primo sensu, terminum, major est vera; in secundo sensu falsum est, quia nullius mutationis, nisi substantialis, terminus sic sumptus est quid unum in se. » Cujus causam assignat sanctus Thomas, in tractatu *de Ente et Essentia* (cap. 7): « Quia, sicut furina substantialis non habet in se esse nobrohilum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia; sed ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res persistit, et ex eis efficitur in se per se; propter quod ex conjunctione relinquitur essentia quaedam. Inde tamen, quamvis in se considerata non habet completam rationem essentiae, tamen est pars essentialis completa. Sed illud cui advenit accidens, est ens in se completum. sicut in suo esse; quod quidem esse naturaliter procedit ad accidens quod in se venit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causaliter illud esse in se persistit, propter quod res est ens per se; sed causaliter quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine Secundo. Unde ex accidente et

subjecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ ad materiam; propter quod accidens neque habet rationem compléta) essentiæ, nec est pars essentiæ completæ; sed sicut est ens secundum quid, ita est essentia secundum quid, ^a — Hæc ille.

Ad secundam probationem dicitur quod non oportet illud, quod est intrinsece simplicius alio, esse perfectius, nisi loquamur de re simplici subsistente; alias materia hominisses) perfectior homine. Unde sanctus Thomas, I p., q. 3, art. 7, ad 2^m, sic ait : < Apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creatura non invenitur in uno, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ^a — Hæc ille. — Sciendum enim quod, secundum quod ipse ponit, sunt gradus in perfectione rerum. Ait enim sic, *de Veritate*, q. 8, art. 3, ad 12^o : ^a Sicut dicit Philosophus in 2. *Cwli et Mundi* (t. c. G2), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus est perfectissimus gradus est, ut aliquid habeat bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus simpliciter; et iste gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut qui acquirit sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam (a) bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate ex multis. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui nunquam potest sanari, unde nullam medicinam accipit. » — Hæc ille. — Idem ponit, I p., q. 77, art. 2. — Ex quo patet quod, licet creatura simplicior, si ad æqualem perfectionem se extendat sicut creatura composita, sic erit perfectior propter simplicitatem; tamen si creature composita habeat plures et nobiliores operationes quam creatura simplex, eo facto erit perfectior simplici. Sic autem est de forma accidentali et de substantia composita. Ideo accidens, licet sit simplicius tali substantia, non tamen perfectius, immo multo ignobilius ea.

Ad illud quod additur in *tertia probatione*, dico quoti bene concludit quod superficies nuda non sit proprium susceptivum dealbationis, nisi in quantum efficitur proprium susceptivum coloris per aliquid potentiate de genere coloris, ut prius dictum est; ex quo tamen non sequitur quod aliqua qualitas, puta color, sit intrinsece compositus ex illo potentiali et ex actuali, ut dictum fuit supra, ad quartum.

(e) *perfectam*. — Om. Pr.

Sed contra hoc et contra prædicta arguit Gregorius (dist. 8, q. 3, art. 1^o). Quia, si ponantur tales potentialitates in materia quæ potest alterari, aut cuilibet speciei erit proprium potentiate, aut idem potentiate esset diversarum specierum; v. gr. idem [k]lenticale albedinis et nigredinis, et eodem modo quarumlibet qualitatibus inter quas est per se transmutatio. Primum, inquit, dici non potest propter duo. Primum est : quia, cum sit transmutatio inter formas contrarias, et in qualibet transmutatione sit idem subjectum numero deferens utrumque terminum transmutationis, ut habetur ex 1. *Physicorum* (t. c. 71), sequitur quod tale potentiate proprium non erit subjectum immediatum illius transmutationis; cujus oppositum tu dixisti. Tenet consequentia; quia, secundum te, idem est subjectum motus et termini motus; sed, secundum te, terminus motus est ipsa forma actualis quæ inducitur, sed illius subjectum non est illud potentiate, quod est subjectum actualis formæ quæ abjicitur. Secundum est : quia, aut istæ potentialitates proprie sunt æternaliter in materia communi, quæ est substantia; aut aliquando de novo limit in ea. Si æternaliter, sequitur quod in qualibet materia poterit induci quælibet forma a proprio motore, nullo alio motore interveniente, seu materiam (a) aliquo modo transmutante; et per consequens agens albedinem poterit in igne causare albedinem, et erit possibile in aceto generari immediate accidentia vini a propriis agentibus, et generaliter quodlibet fieri ex quolibet; quod est manifeste falsum. Tenet consequentia : quia, passivo existente in propinqua potentia et dispositione ad formam, nulla causa est quare proprium agens non possit illam inducere, ut patet ex auctoritate Commentatoris, 9. *Metaphysicæ*, commento 12, ubi datur differentiam inter materiam propinquam et remotam, sic ait : « Materia remota non est in potentia (6) illud cujus est materia; quia indiget in hoc ut exeat in actum alio motore ab eo quod generet illud quod est in potentia : v. gr. quoniam terra non est idolum in potentia, sed est cuprum in potentia; quoniam cum transmutatur a corpore cœlesti, erit cuprum; et tunc cuprum erit idolum in potentia, quia est illud quod ab uno motore fit idolum, scilicet a faciente idola. Et intendit Aristoteles hoc declarare, quod materia quæ potest simpliciter, non indiget in hoc quod exeat in actum nisi ab uno motore; materia autem quæ dicitur non posse simpliciter, sed per potentiam remotam, exit in actum per plures motores. » Per materiam autem et potentiam simpliciter intelligit materiam sive potentiam propinquam, sicut infra in eodem commento patet, ubi ait : < Illud quod est in potentia simpliciter, est illud quod est in materia simpliciter; et hæc est

(x) *Scu materiam*, — *ted materia* Pr.

(<) *ad*. — Ad. Pr.

materia propinqua. Remota aulcrn, non dicitur materia simpliciter, neque in potentia simpliciter. > — Hæc Commentator. — Secundum autem responsionem sequitur quod quælibet materia erit in potentia propinqua ad talem formam, cum habeat propriam potentiam et habilitatem cujuslibet. — Si vero dicatur quod tales potentiæ non semper sunt in materia, sed aliquando de novo fiunt in ipsa, sequitur, secundum te, quod in materia sit alia potentia propria prævia illi potentiæ, per quam transmutatur ad ipsam, et recipit eam ejusdem generis cum ea, et sic in infinitum ; vel si non, sed immediate per se recipit illam et transmutatur ad ipsam, falsa sunt fundamenta tua, el superflue ponuntur fides potentialitates in materia. Sic ergo patet quod non potest dici primum membrum diefie divisionis.

Secundum, videlicet quod contrariarum formarum sit idem potentiate proprium, non [K]tes tu dicere; quia tunc numerus talium potentiarum non esset secundum numerum specierum entium generabilium, ut dicis. Item, quia tunc esset eadem potentia propinqua contrariarum formarum; el per consequens, in quocumque et quandocumque potest induci una forma contrariarum, posset indifferenter induci reliqua; quod ad sensum patet esse falsum. Item, illud proprium potentiate, v. gr. albedinis, aut est in aliquo ut in (a) subjecto, aut non; si non, ergo est substantia, et consequenter proprium susceptibile accidentis est substantia; si autem in aliquo ut in subjecto, ergo est actus et dispositio illius in quo est subjective; et si sic, etiam illud potentiate non e>t receptivum alicujus actus, et etiam oportebit quod habeat aliud potentiate suscepivum proprii generis, in quo sil subjective, el illud, aliud, et sic in infinitum; aut conceditur quod omnis actus informat immediate potentiate alterius generis.

Ad ista dicitur concedendo (6) secundum membrum dirtæ divisionis, scilicet quod formæ contrariæ habent idem potentiate et suscepivum, quod est ejusdem generis cum eis. Unde sanctus Thomas, *dc Veritate*, q. 8, ari. 14 : α Sciendum, inquit, quod formarum quædam sunt unius generis, et quædam diversorum generum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materiæ vel potentiæ procedat, secundum Philosophum. I nde possibile est unum subjectum simul perfici formis diversorum generum ; quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquod corpus simul est album el dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natum diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contrariæ, ut albédo et (γ) nigredo, sive non, ut triangulus el

quadratum. > — Hæc ille. — Tunc, ad primam hujus partis improbationem dico quod Commentator, 12. *Metaphysicæ*, cum dicit quod numerus lateritiarum materiæ est secundum numerum specierum, large accipit speciem pro genere proximo. — Ad secundam probationem conceditur consequentia, accipiendo potentiam propinquam. Nec ipse arguens accepit pro illa potentia, quæ unico motore potest reduci in actum. Patet enim quod subjectum, quod substat uni contrariorum, potest per unicum motorem, scilicet per «agens contrarium, reduci in actum formæ oppositæ, ut videtur quod ignis reducit aliquid de frigiditate in caliditatem. Et cum infert arguens, quod tunc, quandocumque et in quocumque subjecto fiotest induci calor, potest induci frigus, conceditur quod in quocumque per se suscepivo, sed negatur quod quandocumque; quia, licet formæ contrariæ habeant idem suscepivum, tamen alterum non compatitur aliquid quod alteri annexum est vel repugnans (a); et ideo illud oportet auferri, non tamen novam potentiam induci : sicut licet idem sit subjectum caloris el frigoris, tamen subjectum habens frigus non >otesl recipere calorem, nisi frigore amoto, el aliquibus quæ sequuntur frigus. — Ad tertiam improbationem dico quod potentiate respectu colorum (6) est in subjecto; nec valet prima consequentia ibi foeta : ergo est actus, el non potest recipere. Dico enim quod est actus in latitudine entis et accidentis, non tamen in genere existentium. Similiter non dico quod illud potentiate recipiat qualitates; sed efficitur qualitas in actu existentium de qualitate potential!. Similiter nec valet secunda consequentia. Dico enim quod illud potentiate non requirit in subjecto aliud potentiate ejusdem generis cum eo ; el causa est : quia, ut prius dicebatur, nulla transmutatio terminatur de per se ad talia potentialia et tales inchoationes, sed emanant a suo subjecto sine transmutatione, quadam naturali consequentia : utpote, quandocumque miscibilia sunt proportionata, per transmutationem talem acquiritur novum mixtum, et in eodem instanti fluunt talia ab ipso subjecto. Secus est de formis, quæ acquiruntur per transmutationem per se primo terminatam ad eas; fides enim sunt actus alicujus generis, el consequenter oportet quod habeant potentiam ejusdem generis. Non autem potentia alicujus generis requirit ulterius aliam potentiam ; quia non habet propriam jwentiam per se respicientem talem potentialitatem, sed subjectum aliquod, quod primo el per se respicit actum substantialem vel accidentalem, secundario respicit talia potentialia. El ideo est ibi duplex similitudo, scilicet, et quia talia non sunt actus alicujus generis, et quia non habent proprium per se susceptibile. Aer enim, qui per se est in

() in. — Om. Pr.

() concedendo. — dividende Pr.

(γ) ct. — Om. Pr.

() vel repugnans. — vel non repugnatu Pr.

() colarunt. — calorun) Pr.

potentia ad esse substantiale tamquam ad proprium actum, secundo est in potentia ad alia ptantialia quæ dicta sunt, quibus mediantibus recipit actus.

Ad septimum principale negatur antecedens, scilicet quod genus et differentia semper sumantur a diversis realitatibus in natura speciei cujus sunt genus et differentia. — Et *ad primam* probationem dicitur quod Aristoteles, ubi allegatur, loquitur solum de diffinitione et quidditate substantiarum sensibilium, ut patet quia, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15), dicit quod in simplicibus est alter modus quaestionis; ubi innuit ea quæ dixit superius de quidditatibus rerum et diffinitionibus, intellexisse de diffinitione sensibilium quidditatum. Potest etiam dici quod Aristoteles vocat materiam omne potentiate, et formam omne actuale; in quolibet nutem quod in genere ponitur, est illa duo invenire, licet non distincta realiter.

Ad secundam probationem dicitur quod consequentia non valet. Nam ad diffiniendum, non sufficit qualitercumque significare totam essentiam diffiniti; sed oportet significare explicite omnia principia intrinseca diffiniti. Unde, 1. *Physicorum* (t. c. 5), dicitur quod *diffinitio dividit in lingula*; genus nutem, etsi significet totam essentiam compositam, non tamen exprimit quamlibet ejus partem essentialem.

Ad tertiam probationem negatur consequentia, qua infertur: quia tunc genus et differentia non differrent, quia non significarent primo idem quidditati illius rei; cum idem repetitum non sit idem sibi primo. Ista, inquam, probatio consequentiæ non valet; non enim est ibi repetitio ejusdem rei, eodem modo. Nam licet genus significet totum quod significat diffinitio, non tamen eodem modo; quia genus non dicit partes nisi implicite, diffinitio vero explicite et distincte. Item, genus non solum dicit diam quidditatem, quam significat diffinitio, sed plures alias. Item, genus non prædicatur convertibiliter de diffinito; diffinitio vero illo modo prædicatur. Sic ergo patet quod aliter dicit rem genus, aliter diffinitio. Et similiter, differentia aliter quam genus; quia explicat partem essentialem, quam genus non explicat. Et ideo non est ibi talis repetitio.

Ad quartam probationem dicitur quod eadem realitas potest esse principium realis distinctionis et convenientiæ secundum rationem; constat enim quod convenientia secundum rationem non opponitur distinctioni reali, nec convenientia generica distinctioni specificæ; sic autem est de illa realitate a qua sumitur differentia. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Eius et Eucnliæ* (cap. 3), ostendens qualis sit unitas generis, sic ait: « Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia; quia unitas generis ex ipsa indeter-

minatione vel indifferentia procedit, non nutem secundum illud quod id quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat alia res quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam qua est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam quin determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminata significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (romm. 14), quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signata. Unde natat quod per additionem differentia, ablata illa indeterminatione quæ erat causa unitatis, species remanent in essentia diverse. — Hæc ille. — Ex quo patet quod natura generis non dicitur una realiter in diversis speciebus, nec ipse diversæ species conveniunt in aliqua quidditate, qua sit realiter una et communis eis; sed solum dicitur una propter indeterminationem, vel indeterminatam unitatem, «*quod fundat intentionem generis*».

Sed contra hanc solutionem arguitur. Quia procedit vel innuit quod unitas generica, vel specifica, vel alterius cujuscumque universalis, non sit extra intellectum in actu. Hoc autem videtur falsum, propter inultam, tum quia universale est proprium objectum intellectus; ergo præcedit potentiam, ex 2. *de Anima* (t. c. 33). — Nec valet si dicatur quod unitas universalis non est objectum, sed quod quid est; unitas autem est conditio objecti, vel minus necessarius, non tamen cognitus, sed sub ipso connotatur objectum. Hoc, inquam, non valet; quia, aut ille modus est factus ab intellectu, aut non; si non, habetur propositum; si sic, ergo non est necessarius in objecto, quia prius fuit objectum intellectus sine illo modo causato per intentionem objecti. Similiter, objectum in quantum est prius in actu, non intelligitur sub hoc modo; ergo, vel sub nullo modo, vel sub opposito; quin, ut est objectum, determinat sibi aliquem modum. — (Confirmatur in alio proposito. Quia unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem. Igitur est aliqua alia unitas quam numeralis. Probatur major: ipsa potentia ipsum objectum scit, in quantum videt ipsum hac unitate unum; cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum; sed sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum illa unitate numerali; quod patet: quia nullus sensus distinguit hunc, radius solis differre numeraliter ab alio, si circuli sunt in eodem loco vel situ; et si ponerentur duo quanta simul esse per potentiam divinam, quæ etiam essent omnino similia in nobis, visus non diceret ibi esse duo alba; si tamen cognosceret alterum illorum in quantum est

unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum est unum distinctum a quolibet alio.

Secundo arguitur sic. Si nulla unitas generis est ante opus intellectus, ergo nec unitas specifica; et tunc sequitur quod nulla generatio erit unica sine consideratione intellectus. — Nec valet si dicatur quod generans et genitum non habent aliquam unitatem realem, sed similitudinem. — Contra hoc arguitur. Quia proximum fundamentum realis similitudinis est unitas, 5. *Melaphyticm* (t. c. 20), non autem generans nec genitum; ergo commune utrique.

Tertio arguitur sic. Si nulla unitas sit in re nisi numeralis, sequitur quod omnis differentia esset numeralis tantum. Consequens est falsum. Probatur consequentia : quia omne diversum, eadem unitate est diversum ab alio, quia in se est unum. Secundo proimtur consequentia : quia unum et multa, idem et diversum, opponuntur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 4); quoties autem dicitur unum oppositorum dicitur et reliquum, ex 1. *Topicorum* (cap. 12); ergo cuilibet diversitati correspondet sua unitas propria. Tertio probatur : quia cujuslibet diversitatis utrumque extremum est in se unum ; et eodem modo quo est unum in se, eo modo videtur esse diversum a reliquo extremo, ita quod unitas per se unius extremi videtur esse ratio diversitatis alterius extremi. Sequitur etiam quod omnia differentia realiter, differrent æque realiter; et tunc non esset in re aliquid, quare intellectus abstrahit magis unum conceptum ab illo alio et isto albo, quam ab albo et nigro. Proimtur consequentia, scilicet quod omnia differrent æque realiter : quia ex quo omnis differentia in re est tantum numeralis, differentia numeralis erit præcisa causa differentia realis; sed quæcumque æque participant causam præcisam alicujus effectus, æqualiter participant illum, scilicet differre numero. Sequitur tertio quod differentia genere et specie essent tantum differentia ratione, et ita secundum quid; differentia autem numeraliter, realiter et simpliciter; ergo sic arguendo : ista differunt specie, ergo numero, esset fallacia secundum quid ad simpliciter.

Quarto arguitur. Quia individua ejusdem speciei et species ejusdem generis univocantur; ergo habent eandem rationem substantiæ, id est essentialis; non autem eandem numerum, quia jam non differrent numero; non factam ab intellectu, quin jam non esset essentialis, id est essentialis, sed intentionalis.

Quinto arguitur. Subjectum scientiæ, in quantum subjectum, præcedit intellectionem, sed ut sic est universale; quia ut sic est primo tale, et ut sic habet passionem adæquatam, et ut sic «d incorruptibile, et ut alio eat diffinibile. — Confirmatur. Quia si objectum, in quantum nullo, non asset universale ante actum intellectus, non posset ab intellectu comparari ad plura extra.

Sexto. Si universale, in quantum hujusmodi, non

esset nisi peractum intellectus, tunc universale, in quantum hujusmodi, esset ens rationis secundum totum vel partem. Consequent est falsum : quia tunc ens factum ab intellectu prædicaretur in quid de rebus prima intentionis, sicut essentialiter superius de inferiori. Similiter, tunc nulla passio realis haberet subjectum adæquatum, nisi ens rationis. Similiter, quia tunc individuum et sua species non haberent aliquid commune univocum; cum unum sit ens rationis, aliud ens rationis. Similiter, tunc sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus, tantum de conceptibus nostris; nec mutaretur opinio nostra de vera in falsam propter mutationem ex natura rei. Similiter, scientia non esset de necessariis ; quia nec signa, nec actus intellectus, sunt illo modo necessaria.

Septimo arguitur. Aut universale est secundum se totum factum ab intellectu ; aut est partim ab intellectu, et partim a re, vel in re. Non potest dici primum, propter illa quinque inconvenientia quæ dicta sunt. Nec potest dari secundum, propter alia sex inconvenientia, quorum primum est quod omne universale erit ens per accidens. Probatur consequentia : quia aggregat in se res diversarum naturarum. Confirmatur : (plura substantia et accidens simul causant ens per accidens, cum tamen utrumque sit reale; ergo multo magis ens rationis cum ente reali. Secundum est quod nullum universale haberet diffinitionem; quia nullum partim a re, partim ab intellectu, habet unam diffinitionem ; quia, ex 7. *Metaphysicarum* (t. c. 21), Oportet diffinitum esse unum, et diffinitionem esse unam, non quomodocumque, sed quidditative. Tertium est quod nullum universale haberet passionem adæquatam. Quartum est quod nullum universale esset intelligibile unico actu. Quintum est quod nullum universale esset in uno genere predicamentali. Sextum est quod nullum universale prædicaretur univoce, cum ratio ejus essentialis non sit una, sed partim a re, et partim ab intellectu.

Octavo arguitur. Quia propria ratio vel descriptio universalis, secundum quod distinguitur a singularibus et a prædicabili, est quod est natum aptum esse in pluribus, per Porphyrium et Philosophum, 1. *Perhærmēnias* (cap. 5). Sed, circumscripto quocumque actu intellectus, res de se nata est esse in pluribus; quia si non, aptitudo sibi repugnaret, nec sibi conferri posset saltem ab intellectu ; quia tunc |K's m4 dari Socrati talem aptitudinem.

Nono. Universale est extra animam in potentia vel in actu. Si in actu, habetur propositum. Si in potentia, quaeritur quomodo intellectus reducit hanc potentiam in actum : aut quia facit univocale esse actu in multis, et tunc quodammodo, nullo intelligente, natura specifica est actu in pluribus individuis; aut quia facit eam in actu dici de pluribus, et tunc quid ad propositum ? cum hoc non sit propria

ratio universalis in quantum universale, sed in quantum est praedicabile; quia aliud est esse in, et (α) aliud est esse de.

Decimo. Relatio mensurae est realis, 5. *Metaphysicae* (t. c. 20). Sed ista fundatur in aliquo universalis. Probatur; quia oportet esse aliquid unum mensuram aliarum specimini; non autem illud est individuum, aut unum in numero, ul una albedo mensurans omnes colores; igitur erit unum specie, aul genere.

Undecimo. Aliqua realis operatio primo et adaequate inest universali, ut patet; nam intelligere aut primo inest homini, aul non. Si dicatur quod non inest homini ut species, sed ul est in individuus; — contra: aut inest universali Secundum se, et tunc habetur propositum; aul ratione individuorum, et tunc primo inest eis, contra Philosophum, 1. *Posteriorum*, de habere lres respectu trianguli.

Duodecimo. Oppositio realis habet extrema realia; sed conlarietas est realis oppositio, et non habet extrema aliqua duo singularia, ut patet, nec aliquid ens rationis; ergo quidditatem realem universalem, aut duo universalia realia.

Decimoterlio. Secundae substantial sunt in praedicamento substantial, et sunl quaedam universalia. Ergo, cum in praedicamento substantiae non ponatur aliquid facium ab intellectu, sequitur quod universale esi extra intellectum, non dependens ab operatione intellectus.

Decimoquarto. Quod quid est, est vera res; quia principium est causa rei, 7. *Metaphysical*, Sed quod quid est, est universale; quia est difinibile. Igitur etc.

Decimoquinlo. Quia materia et forma perlinent ad quidditatem rei diflinibilis, secundum Aristotelem, 7. *Metaphysicx*; sed non materia aut forma singularis, nec aliquid quod silens rationis. Igitur materia universalis erit, et (δ) forma universalis.

Decimosexto. In praedicamento substantial est ordo secundum sub et supra. Sed extrema illius ordinis non sunt aliqua individua, nec aliqua entia rationis. Ergo in praedicamento substantiae sunt universalia realia.

Decimoseptimo. In praedicamento substantiae agitur de proprietatibus eorum quae sunt in praedicamento illo. Sed ibi non agitur de proprietatibus individuorum, nec de proprietatibus entium rationis. Igitur de proprietatibus universalium realium.

Decimooctavo. Praedicamenta dividuntur, sed non [a]nes distinctionem individuorum, nec penes distinctionem entium rationis; ergo penes distinctionem universalium realium. Quod enim praedicamenta non distinguantur penes distinctionem individuorum, patet; quia tunc lot essent praedicamenta quot individua. Quod etiam praedicamenta non distinguantur

hir penes distinctionem entium rationis, palet; quia talia non sunt in praedicamento.

Decimonono. Praedicamenta habent unitatem realem, sed non habent unitatem numeralem; igitur specificam vel geneticam. Minor nota est de sc, Major probatur: quia, si praedicamenta non habent nisi unitatem rationis, ergo solum differunt secundum rationem. Tenet consequentia ista, quia per idem est aliquid in se unum et ab aliis distinctum.

Vigesimo. Quia quidquid est per intellectum, est pura intentio el accidens intentionale. Sed non omne universale est huiusmodi; alias nullum universale esset in genere substantiae, nec in illo praedicamento sujierius praedicaretur in quid de inferioribus. Ego aliquid universale est sine opere intellectus.

Vigesimoprimo. Scientia habitualis habet objectum reale in actu. Sed non habet en> rationis, nec aliquid individuum pro objecto. Ego habet aliquid universale reale pro objecto, quod est sine consideratione intellectus; quia jam ponitur quod sit habitualis et non actualis. Ex istis omnibus apparet quod extra animam est aliquid universale reale; et consequenter unitas genens est realis; cuius oppositum in solutione praedicta dicebat.

Ad ista dicendo praemitto unum quod ponit sanctus Thomas, 7. *Physicorum* (lect. 8), super particula 31., secundum signationem Gommentatoris; et est sententia Aristotelis: a Genus, inquit, non est aliquid unum simpliciter, species autem est aliquid unum simpliciter. Et hoc sequitur ex ratione praecedenti, qua ostensum est quod ea quae sunl unius generis non sunt Comparabilia, quae vero sunt unius speciei sunt comparabilia. Cum tamen supradictum sil quod eadem natura comparabilium (a) est, ex eo quidem videtur quod genus non sit vere una natura, sed species sit una natura. Et ratio hujus est: quia species sumitur a forma ultima, quae simpliciter est una in (C) natural rerum; genus autem non sumitur ab aliqua forma, quae sit una in rerum natura, sed secundum rationem tantum; non enim est aliqua forma ex qua homo sil animal, prater illam ex qua homo est homo. Omnes igitur homines, qui sunt unius speciei, conveniunt in forma quae constituit hominem et speciem hominis; quia quilibet habet animam rationalem. Sed non est in l>ovo et equo aliqua anima communis quae constituat animal, praeter illam quae constituit liovem el equum aut asinum; quod si esset, genus esset unum et comparabile, sicut et sqjeeies. Sed in sola consideratione acciptur forma generis per abstractionem intellectus a differentiis. Sic igitur species est unum quid a forma una in rerum natura exsistente; genus autem non esi unum, quia secundum iliversas formas in rerum natural exsistentes, diversae species praedicationem

te! et. — Om. Pr.
(β) et. — Om Pr.

(a) coinparahihifu. — cuniparubilu Pr.
(C) in. — Om Pr.

generis (a) suscipiunt. El sic, cum logicus consideret rationes, genus est unum logice, sed non physice. I, — Hæc ille. — Ex quibus manifesta sequitur quod genus, vel nomen generis, non dicit aliquam naturam unam in omnibus speciebus, unitate extra animam existente; sed tota unitas ejus consistit in intentione per intellectum facta; omnia enim de quibus prædicatur genus sunt indivisa in illa intentione, non autem in aliqua natura extra intellectum. Præmitto secundo unum quod ponit «netus Thomas exponendo Aristotelem, 10. *Metaphysics*, p. I. « Quædam, inquit, dicuntur unum non propter motum unum, sed propter rationem unam. Hujusmodi autem sunt quorum est intelligenlia una, quæ una apprehensione apprehenduntur ab anima. Et dicuntur una apprehensione apprehendi talia quorum est una apprehensio indivisibilis. Quod quidem dupliciter contingit : aut quia apprehensio indivisibilis est ejus quod est unum numero; nui ejus quod est unum specie. Numero quidem est indivisibile ipsum singulare, quod non potest prædicari de multis; specie autem indivisibile, quod est unum secundum scientiam el notitiam. Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quæ possit dici species; sed intellectus apprehendit ul unum, illud in quo omnia inferiora conveniunt; et sic, in apprehensione intellectus, species lit indivisibilis, quæ realiter est diversa in diversis individuís, a — Hæc ille.— Patet ergo quod, secundum mentem sancti Thomæ, nec genus nec species significat aliquam naturam unam numero existentem in diversis suppositis; verumtamen species habet majorem unitatem, vel plus appropinquat ad unitatem realem extra animam, quam genus; quia nomen speciei dicit aliquam formam, quæ in se et ex se indivisibilis est. Quod enim sit diversificata, non provenit ex aliquo illius formæ realiter, sed solum ex parte materia quantitati subjecta, vel ex parte diversorum recipientium. Et ideo, quia unum est idem quod indivisum, forma significata per nomen sjeciei dicitur in se una; quia de se indivisa et ultimate est (6) determinata fonnaliter et indivisibilis fonnaliter, hoc est per differentias formales. Nomen autem generis dicit formam indeterminatam, et in se habentem unde plurificetur realiter, nec enim talis natura solum plurificalur per exlrinseca, immo per intrinseca vel eadein sibi, scilicet per differentias fui males; non eigo habet de se indivisionem extra animam, ac per hoc, nec aliquam unitatem. Sic eigo natura specifica dicitur una ex se, sed diversa propter recipientia; natura vero generis extra animam non habet unitatem ex se, nec ex receptivis; el ideo sjpecies extra animam plus appropinquat ad unitatem, quam genus, quia ipsa non portat secuín distincliva, sed genus hoc facit.

(a) *gênerit*, — rei Pr.

(IJ) *cil*. — Om. Pr.

Tunc ad primum istorum dicitur, quod responsio ibidem posita bona est. — Ad poplicam dicitur quod universalitas est conditio fabricata per intellectum. Nec valet consequentia ibi facta, qua infertur : eig.» ille modus non est necessarius etc. Dico enim quod talis conditio necessario sequitur actum intellectus: sicut ista conditio, esse intellectum, esso abstractum. Licet enim objectum intellectus præfuerit sine illa conditione, tamen eo. facto quo objectum attingitur per intellectum nostrum, insuigit relatio universalitatis abstracti. — Ad aliud etiam quod ibi additur, dico quod objectum intellectus, ante actum intellectus, non bibet modum universalitatis, nec proprie loquendo sub opposito modo; quia esse universale in intellectu, el esse singulare in re, non sunt oppositi modi, cum simul conveniant eidem nature intellecte. Natura enim specifica ante intellectionem est singularis, prout consideratur in singulari extra animam; prout autem consideratur in se, nec est universalis, nec singularis. El ideo, quia natura specifica est objectum intellectus in >e considerato, et non ut in particulari, ideo il>sa ut sic neque est universalis, nec particularis, scilicet in quantum est objectum terminans actum; sed in quantum est movens intellectum possibilem, est universalis in intellectu, scilicet per speciem suam. I nde natura illa in se nec esi universalis, nec ,»articularis: sed in intellectu est universalis. El ergo verum est quod objectum intellectus, dum actu objicitur, e>t universale in actu; sed dum non objicitur actu, non es\ universale nisi in polentia. Unde pro istorum declaratione dicil sanctus Thoma-, in tractatu *dc Esse et Essentia* (cap. 4) : < Natura, inquit, vel essentia dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius; el hoc modo, nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi; unde, quidquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia : homini, in eo quod homo est, convenit rationale el animal el alia quæ in diffinitione ejus cadunt; album vero et nigrum, el quidquid hujusmodi est quod non est de ralionehumana-
lalis, non conveniunt homini in eo quod homo. Unde, si quærat utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ejus intellectu, numquam posset esse una. cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de ratione ejus (a), tunc esset una et eadem in Socrate el in Platone, nec posset in pluribus plunficari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel milio; et sic de il>sa aliquid pnedicatur per accidens ratione ejus in quo est : sicut dicitur quod homo est albus,

(a) <yuj. — vnfù Pr.

quia Socrate est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod est homo. Ille etiam natura habet duplex esse, unum in singularibus, et aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus habet multiplex esse, secundum multipliciter singularium et diversitatem; et tamen ipsi nature, secundum primam suam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod natura hominis, in quantum est homo, habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, numquam esset in alio; sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio (a) alicujus eorum; et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae; quia de ratione universalis est communitas et unitas. Naturae autem humanae neutrum illorum convenit secundum absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur universalitas et communitas; sed hoc est falsum, quia in Socrate non invenitur aliqua communitas, sed quicquid est in eo est individuum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat et accidat naturae humanae secundum esse quod libet in singularibus vel individuis; quia non invenitur natura humana in individuis secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod libet in intellectu. Ipsa enim natura humana habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout squallier est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator, in I. *de Anima* (com. 8), quod intellectus agens facit universalem in rebus. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalem secundum quod comparatur ad rem extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est quaecumque species intellecta particularis. Et ideo petit defectus Commentatoris, 3. *de Anima* (com. 5), qui voluit ex universalitate formae intellectus unitatem intellectus in hominibus omnibus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum esse quod habet in intellectu, sed secun-

dum quod refertur ad res extra ut similitudo rerum; sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset commune representativum plurium. Et quia naturae humanae, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod prodicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prodicatur de Socrate, vel dicatur: Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prodicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi, cum in ejus diffinitione ponatur. Prodicatio enim est quoddam quod completur per actum intellectus componentis et dividens, habens fundamentum, in re ipsa, unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilis potest claudere in ratione hujus intentionis, genus, quae similiter per actus intellectus completur; tamen illud cui intellectus nomen predicabilitatis attribuit, componens unum cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, quod significatur hoc nomine, animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei: quia ratio speciei non est de illis quae conveniunt ei secundum absolutam considerationem, neque est de accidentibus quae eam consequuntur secundum esse quod habet extra animam, ut est albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentialis. — Haec ille. — Isla est clara (a) mens Avicennae, 5. suae *Metaphysics*, c. 2, ubi sic ait: < Non est autem possibile ut qui sanae mentis est, intelligat quod unam et eandem humanitatem vestiant accidentia Socratis, et ipsam eandem vestiant accidentia Platonis. Manifestum est ergo non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus, illa vel actu sit universalis, id est, ut ipsa una communis sit omnibus. Universalis enim non accidit alicui naturae, nisi cum ceciderit in formatione intelligibili. Quod igitur fatelligitur de homine, est illud quod est universale; ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad nullam signatam habentiam esse vel opinatam; eorum enim iudicium quantum ad ipsum idem est. Haec igitur forma, secundum hoc quod est in anima, est aliqua formarum animae et singularis; et

secundum hoc quod in va inulta conveniunt, est imiuTsalis. n— Hæc ille. — Et jxwt : « Cum ergo dicimus <u<xl natura universalis habet esse in his sensibilibus, non intdligiinus ex hoc, quod est universalis, scilicet secundum modum universalitatis; sed intvlligimus quod natura, cui accidit universalitas, habet esse in istis signatis; universalitas autem de qua agimus, non est nisi in anima.» — Hæc ille, — Et, rap. 1, sic ait : « Sicut animal in esse habet pluies modus, sic et in intellectu. In intellectu etenim forma animalis est abstracta; et hoc modo ipsum dicitur forma intelligibilis. In intellectu enim forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et vadem dispositione inultis particularibus; quapropter una forma apud intellectum erit relabi ad multitudinem. Et secundum hunc res|w-clum est universalis; quia ipsum est una intentio in intellectu, cujus comparatio non variatur ad quodcumque acceperis animalium. Hæc autem forma, quamvis respectu individuorum sil universalis, tamen respectu animæ singularis, in qua imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quæ sunt in intellectu; et quia animæ singula» sunt multæ numéro, tunc eo modo quo sunt pparticulares habebunt ipsa» aliud intellectum universale. » — Hæc Avicenna. — Ex quibus patet quomodo natura, extra animam el ante actum intellectus agentis abstrahentis eam, non habet modum universalitatis, sed modum singularitatis, si consideretur ut in singulari. Si enim consideretur absolute, neuter modus convenit sibi.

Sed forte dices quod natura, secundum esse quod habet in intellectu, non est nisi una species intelligibilis; et sic videtur quod tu ponas solas species intelligibiles esse universalia; quod est falsum. — Dicitur quod cum dicitur. natura secundum quod est in intellectu, ly secundum *quod* potest dicere illud quod est formaliter in intellectu, vel illud quod est objective in intellectu, vel illud quo objectum est objective in intellectu. Si denotet illud quod est formaliter in intellectu, dico quod illud est tqpecies intelligibilis. Si denotet illud quod esi objective in intellectu, illud est natura humana extra animam. Si denotet illud quo natura humana est objective in intellectu, iterum illud est species intelligibilis; quia enim species hominis e>l formaliter in intellectu, ideo homo est objective in intellectu. Gum igitur dicitur : homo secundum quod est in intellectu est species intelligibilis, sensus verus est quod illud quo est homo objective in intellectu est species inlelligibilis, quæ talis est eflicaciæ quod ipsa est universalis formaliter, el facit quod res extra animam, quam ponit objective in intellectu, denominetur universalis. Ideo sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 3, art. 2, ad lum, distinguit triplex universale : « Dico, inquit, quod triplex est universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa quæ est in particularibus, quamvis in eis non sil secundum rationem

universalitatis in actu. E<t etiam quoddam uni ter-
ite quod est a re uceptniii per aMradionem, et
hoc. quidem posterius est; et hoc modo forma. ange-
lorum non sunt ñuniversale Est etiam universale ante
rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in
mente ædificatoris; et per hunc modum sunt tales
formæ rerum in mente angelica exsistentes, non ita
quod sint operative», sed quia sunt stmites operative-
sicili aliquis speculative srientiam operativam habet. »
— Hæc ille. — Ex quo apparet quod ijisi sqiecio
intelligibilis est quoddam universale, et ipsa natura
extra animam dicitur ñuniversali. sed divermodé, ut
apparet; quia unum istorum unixersahum est in re
et prodicatur de re, aliud non.

Ad secundum argumentum dicitur quod generans et genitum conveniunt in forma el natura specifica, quæ est una in aptitudine vel in putentia, non autem in actu extra intellectum. Et talis unitas naturæ sufficit ad fundandum similitudinem.

Ad tertium dicitur quod nulla unitas est actu extra intellectum, nisi numeralis. Et tunc ad primam consequentiam ibi factam dicitur quod, cum ratio speciei aut generis non conveniat naturæ secundum esse quod habet extra animam, sicut dicimus quod species in quantum huiusmodi non est extra animam, ita (a) diversitas specierum, aut generum in actu, quidquid sit <le |M>tentia vel <le aptitudine. — Similiter, tlico ad secundam consequentiam quod non omnia quæ realiter differunt, ivque realiter differunt; quia, licet sola diversitas numeralis sit actu extra animam realis, tamen aliqua diversitas numeralis habet sibi conjunctam diversitatem specificam vel genericam in aptitudine el potentia propinqua, quia scilicet extrema illius distinctionis numeralis per intellectum possunt statui ut duæ distinct@ species vel genera. — Similiter, ad tertiam consequentiam dicitur <piod nihil valet; quia, licet distinctio specifica compleatur modo pr.edicto per intellectum, tamen ejus extrema semper sunt distincta raaliter numero. Ista enim distinctio non fit isto modo >er intellectum quod intellectus faciat ejus extrema, vel distinguat ea, sed quia dat ejus extremis aliquam denominationem. Homo emm el asinus ante actum intellectus sunt distincti realiter; eed quia nullum extremum illius distinctionis ante actum intellectus denominatur species, ideo ante actum intellectus non dicitur illa distinctio actu specifica, quia non est actu inter duas species. Hoc etiam non mullum discordat aScoto. Ipse enim. 2. *Sententiarum*, dist. 3, q. I, sic ait : « Universate actu est illud quod habet aliquam indifferentem unitatem, secundum quam ipsum idem esi in potentia proxima ul dicatur de quolibet supposito; <piia. secundum Philosophum, I. *Posteriorum* (t. c. 25), *Universale est quod est unum in multis*. Nihil enim secundum quamcum-

(a) iicut. — Ad. Pr.

(pie unitatem in re est tale quod secundum illam unitatem præcLsam sit in potentia proxima nd quodlibet suppositum ut dralur de quolibet supposito pr.edicatione dicente : hoc est hoc; quia, licet alicui <».\>i>tenli in re non repugnet ex so esse in aliqua aba singularitate ah ilia in qua est, non tamen illud vere potest diei de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum; hoc enim est solum possibile (a) de objecto eodem numero actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem objecti, secundum quam ipsum idem est prædicohile de omni singulari, dicendo : hoc est hoc. Est igitur in re commune, quod non est de se hoc, et j>er consequens ei non repugnat ul sit hoc. Sed tale non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praxlicabiledequolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum, n — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod individua el species individuorum habent eamdem rationem essentiæ, extra animam, in aptitudine, in intellectu, actu, sive illa natura dicatur forma vel species intelligibilis, sive dicatur natura objective existens in intellectu, et non fonnaliter.

Ad quintum dicitur quod objectum scienliæ non oportet quod sit universale formaliter, quod formalisersit unum el sil in multis aliquo modo; et tale universale est species intelligibilis, vel idea divina; sed sufficit quod sit universale in potentia vel aptitudine et fundamentaliter, sicut natura quæ objicitur intellectioni ; el talis natura dicitur universalis denominative vel objective. — Ad confirmationem negatur consequentia. Licel enim natura ante actum intellectus non sit universalis in actu, tamen est universalis in aptitudine, el ideo potest objici ul una; el cum realiter sil in nullis, intellectus faciens eam unam, comparabit eam ad ea in quibus est. Quod enim non possit comparari ad multa, non est quia non sit in nullis individuis, sed quia non est una in omnibus; et hoc dat sibi intellectus agens effective, intellectus possibilis materialiter, species intelligibilis fonnaliter.

Ad sextum dico quod, sicut alias dicebatur, universale potest sumi dupliciter : primo modo pro natura ipsa in rerum natura, quæ est objective in intellectu, cui intellectus attribuit relationem communitatis el universalitatis ; secundo modo pro composito ex natura cum tali respectu ; sicut album pulest sumi pro subjecto albedinis, vel pro composito ex albedine el ex subjecto suo. Tunc dico quod universale primo modo non est ens rationis. Sed universale secundo modo est ens rationis secundum partem, scilicet respectum communitatis. Universale autem primo modo solum prædicatur de inferioribus essen-

tialiler, et univocatur eis, et est subjectum adaequatum passionis, et est subjectum scienliæ, el est necessarium modo alias exposito.— Et si dicatur : ex quo universale primo modo non est ens rationis, igitur intellectus nihil facit ad ejus universalitatem, et sic illa natura est universalis extra animam ; — ad istud negatur prima consequentia. Licel enim universale illo modo sit ens reale, nec intellectus aliquid faciat ad ejus entitatem, facit tamen quod denominetur universale; nam talis natura consequitur relationem universalitatis per operationem intellectus.

Ad septimum dico quod universale primo modo, scilicet subjectum universalitatis, est sine opere intellectus; universale autem secundo modo est partira in re, partira in intellectu. Et ideo patet quid dicendum; argumentum enim procedit de universali secundo modo.

Ad octavum dico quod, licet circumscripta operatione intellectus natura sit apta esse in pluribus, non tamen est una nisi per intellectum. Non solum autem est de ratione universalis quod sil aptum esse in pluribus; imrno, quod sit unum existens aptum esse in pluribus.

Ad nonum dicitur quod universale est in rebus actu per considerationem intellectus; sed circumscripta tali operatione, non est ibi nisi in potentia. Tunc quaeritur quomodo intellectus illam potentiam reducit in actum; dico quod dando nature dispartitæ in individuis unitatem et relationem rationis, scilicet communitatem, non quod faciat eam esse in nullis, quia prius erat, nec quod faciat eam dici de multis, quia prius dicebatur.

Ad decimum dico quod talis relatio mensuræ fundatur in natura universali in aptitudine vel in potentia; vonimtamen utrum talis relatio sit realis, dubium est.

Ad undecimum dico quod nulla operatio inest universali tamquam quod operatur, sed bene convenit aliqua operatio nature universali netu vel aptitudine, tamquam quo individuum operatur; el illo modo inest universali primo et adæquale, quia universale sumptum pro subjecto universalitatis esi quid reale.

Adduodecimum dicitur quod extrema contrarietatis sunt res singulares tamquam quæ op|>onuntur; sed naluræ universales, modo pneenneesso, sunt extrema tamquam rationes fundandi oppositionem (a). Unde istud argumentum el duo præcedentia solum probant quod aliquod universale est reale ; quod conceditur quantum ad subjectum universalitatis, non autem quantum ad ipsam universalitatem, vel unitatem, vel communitatem.

Ad deciinumtertium dico quod universalis sunt in prædicamento substantiæ quantum ad illud quod est universale, non autem quantum ad illud quo est

(a) *pouxbile*. — *potentials* Pr.

(a) *oppoiitionem*. — *operationem* Pr.

universale; (quin talis relatio non est quid reale, nec inest proprie alicui substantial, nisi dicamus quod illud cui attribuitur est ejus subjectum.

Ad dmmumquarlum dico quod quod quid exlest universale in potentia vel aptitudine prater considerationem intellectus, non autem in actu, nisi per intellectum agentem.

Ad decirnumquintum dico quod ad quidditalem speciei perlinet materia universalis et forma universalis in aptitudine vel potentia, hoc est materia et forma ut considerantur impermixta conditionibus individuantes.

Ad decimuinsexlum dico (x) quod in praedicamento substantiæ est ordo, non inter individua, quæ sunt hoc aliquid, sed inter naturas individuum, quæ sunt universales aptitudine et in potentia. Vei imitamen ille ordo est per intellectum adinvenlus, sicut et prædicatio et superioritas; nam extra intellectum non est ordo realis inter animal et hominem; ordo enim realis non est ejusdem ad se. Et ideo ordo prædicabilium in praedicamento est secundum rationem, licet quilibet extremum sit res.

Ad decimumseptimum conceditur quod in praedicamento substantiæ agitur de proprietatibus consequentibus res universales, id est naturas quæ sunt subjecta universalitatis, actu quidem subjecta per intellectum, aptitudine vero prater intellectum.

Ad deeimumoctavum dico quod prædicamenta distinguuntur non solum penes distinctionem individuum. imrno penes distinctionem naturarum universalium in aptitudine; quæ natura non sunt individua, sed fonnæ vel natura individuum. Similiter, non oportet quod prædicamenta distinguantur per realern distinctionem naturarum semper, sed penos diversum modum prædicandi, secundum quod ponit sanctus Thomas, super 5. *Metaphysics* cap. *de Ente* (lect. 9), ubi sic ait: « Scendum, inquit, quod prædicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. Nam uno modo prædicatum est illud quod est subjectum, ut cum dicitur: Socrates (δ) est animal; nam Socrates est illud quod est animal; et hoc prædicalum dicitur significare substantiam primam, quæ est substantia particularis), de qua omnia prædicantur. Secundo modo ut sumatur prædicalum ab eo quod inest subjecto; quod quidem vel inest ei de se et (δ) absolute, vel ut consequens materiam, et sic est quantitas; vel ut consequens formam, et sic est qualitas; vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut prædicalum sumatur ab eo

quod est extra subjectum; quod contingit dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum; quod quidem si non sit mensura subjecti, prædicatur per modum habitus, ut cum dicitur: Socrates est calciatus, vel vestitus. Si autem sit mensura ejus, cum mensura sit vel tempus vel locus, sumetur prædicatum vel ex tempore, et sic erit quando; vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato online partium in loco; quo considerato, erit situs. Alio modo vel illud a quo sumitur prædicalum, secundum aliquid sit in subjecto de quo prædicatur; et si quidem secundum sui principium, sic prædicabitur ut agere, nam actionis principium est in subjecto; si autem secundum terminum, sic prædicabitur vel passio, nam passio in subjectum patiens terminatur. Unde patet quod tot modia dicitur ens, quot modis inest prædicatio. > — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo prædicamenta distinguuntur penes diversum modum prædicandi. Nec oportet quod quæcumque pertinent ad diversa prædicamenta dicant diversas res, sicut ipse testatur, 11. *Metaphysics*, cap. *de Motu* (lect. 9), ubi sic dicit movendo dubium: « Si actio, inquit, et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sunt diversa prædicamenta. > Et respondet: < Sed sciendum quod prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi; unde, licet idem sint, quia tamen diversimode de diversis prædicantur, ideo ad diversa prædicamenta pertinent. Locus enim, secundum quod prædicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis; secundum autem quod prædicatur denominative de locato, constituit prædicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod prædicatur de subjecto in quo est, constituit prædicamentum passionis; secundum autem quod prædicatur de eo a quo est, constituit prædicamentum actionis. > — Hæc ille. — Idem inquit, scilicet duo quæ recitata sunt tam de quinto *Metaphysicæ* quam de undecimo, 3. *Physicorum*, cap. *de Actione* (lect. 5). Ex quibus bene intellectis infero quod prædicamenta non sic distinguuntur ab invicem quod quodlibet prædicamentum dicat unam naturam universalem communem extra naturam omnibus contentis sub tali prædicamento, et distinctam realiter a natura universali quam dicit aliud prædicamentum, sicut argumentum istud false imaginatur; sed isto modo distinguuntur prædicamenta, quod omnia quæ sunt in uno prædicamento habent eundem modum prædicandi de subjecto primo, ita quod ordo prædicati ad subjectum semper est similis; omnia autem quæ sunt alterius prædicamenti, habent alium modum prædicandi de primo subjecto. Unitas igitur modi prædicandi facit unitatem prædicamenti, et diversitas diversitatem, et non unitas nec diversitas communium naturarum. Non enim est quæcumque natura communis omnibus quæ sunt in prædicamento substantia?, sicut docet Aristoteles, 10. *Metaphysics*, in tino (t. c. 26), ubi sanctus

(a) dico. — Om. Pr.

(c) Socrates. — homo Pr.

(y) substantiam primam quæ: rst substantia particularis. — substantiam primi subjecti quod est substantia particularis Pr.

(b) et. — vel Pr.

(i) ut. — Om. Pr.

Thomas fleet. 12) dicit : « Corruptibile et incorruptibile non communicant in aliquo genere. Et hoc rationabiliter accidit : nam corruptibilium et incorruptibilium non potest esse materia una ; genus autem, physice loquendo, a materia sumitur. Unde, ut supra dictum est, oportet quod ea quæ non communicant in materia, sint diversa genera. Izquendo autem logice, nihil prohibet quin convenient in genere, in quantum conveniunt in una communi ratione substantiæ, vel qualitatis, vel huiusmodi. » — Hæc ille. — Ex quo el multis superius dictis patet quod ad unitatem generis logici, cujusmodi est prædicamentum substantiæ, sufficit unitas rationis facta per intellectum, et unitas modi prædicandi facta per intellectum.

Ad decimumnonum dico, ul prius, quod prædicamenta non oportet habere unitatem realem, sic quod omnia contenta sub aliquo prædicamento convenient in aliqua natura, quæ sil una in omnibus realiter el extra intellectum; sed sufficit quod balieant unum modum prædicandi de substantia prima. Prædicamentum enim non est aliquid extra animam, in quantum prædicabile; sed est coordinatio prædicabilium secundum sub et supra essentialiter ordinatorum ab individuís usque ad generalissimum habentium eumdem modum prædicandi. Ille autem ordo, cum non habeat extrema realiter distincta, est ordo inventus ab intellectu comparante idem ad seipsum aliter et aliter intellectum, vel in generali, vel in speciali. Nec valet consequentia : prædicatum non habet realem virtutem modo prædicto, scilicet quoad omnia contenta sub genero, sed solum unitatem rationis, ergo prædicamenta non distinguuntur nisi secundum rationem; sicut non sequitur : substantia et qualitas non habent ad invicem unitatem, nec qualitas et relatio habent ad invicem unitatem nisi secundum rationem, ergo ista duo non distinguuntur realiter ab illis duobus. Patet quod consequentia nulla est. Similiter si dicatur : prædicamentum substantiæ in quantum prædicamentum non est quid extra animam, nec prædicamentum qualitatis in quantum prædicamentum, ergo ens reale non dividitur in decem prædicamenta, cum talia non sint res; dico quod cum dicimus, ens dividitur in decem prædicamenta, sensus est quod dividitur in decem genera, quorum quodlibet est generalissimum in aliquo prædicamento, non quod divisio fiat in illas intentiones quas intellectus attribuit rebus, sed in illas naturas quibus attribuit intentionem generis, scilicet in naturam substantiæ, cui intellectus attribuit intentionem generis, et in naturam quantitates etc.; natura autem substantiæ non est una extra intellectum. Non ergo illa divisio fit in aliquas naturas realiter universales in actu extra animas, sed in decem naturas universales in potentia.

Ad vigesimum dicitur quod universale potest con-

siderari quantum ad illum respectum rationis qui se habet ut female in diffinitione universalis, scilicet habitudo unius ad multa; et ille non est substantia, sed ens rationis. Alio modo, quantum ad suum materiale, scilicet subjectum remotum dicti respectus; et quoad illud, universalis de prædicamento substantiæ sunt quædam substantiæ. Universale, quoad primum, iit ab intellectu, non quoad secundum. Unde dicitur quod omne quod iit ab intellectu est accidens; sed universale non iit ab intellectu nisi quoad formale.

Ad vigesimumprimum dicitur quod scientia habitualis habet pro objecto naturam extra animam, quæ est universalis in potentia vel aptitudine, sed est individuata in actu, vel forte nullum esse habet extra animam in se; non tamen habet pro objecto compositum ex natura el individuantibus, quod est formaliter singulare individuum. — Et sic patet ex dictis quod non oportet, propter rationes facias, ponere universalis extra animam in actu ante opus intellectus, ut dictum fuit in solutione quarta? probationis antecedentis septimi argumenti principalis contra primam partem primæ conclusionis.

Ad quintam probationem ejusdem antecedentis negatur consequentia. Licet enim genus et differentia dicant eandem rem, tamen sub alia et alia ratione (a); quia genus dicit rem indeterminate, differentia vero dicit rem determinate et explicite; et ideo nulla est nugatio, quia non repetitur eadem ratio. Unde si diffiniatur genus et differentia, nunquam eadem ratio repetetur; et sic non dicitur idem bis, scilicet idem conceptus. — Confirmatio similiter non valet; quia cum dicitur : pedes habens bipes, conceptus pedis repetitur; non sic in proposito.

Sed contra potest instari secundum Aureolum. Primo. Quia si genus et differentia non differunt realiter, sed acciperentur per intellectum considerantem rem ut determinatam et ut indeterminatam, sequitur quod nunquam in rebus materialibus simul esset genus el differentia apud euindein intelligentem. Quando enim aliquis intellectus intelligit eam ut indeterminatam, et ita quando intelligit aliquid sub ratione generis, non poterit ei copulare intellectum differentia', nec e converso; quod patet esse falsum.

Secundo. Quia propter considerationem nostram non attribuuntur rebus materialibus aut immaterialibus prædicata accidentalia. Nam si considero angelum ut bonum, non propter hoc est bonus; aut ut malum, non propter hoc est malus; vel ut scientem quæ ventura sunt usque ad mille annos, non propter hoc ipse scit. Similiter est de rebus materialibus : si enim considerem corvum vel elhiopem ut nitentem intenso colore albedinis, non propter hoc sunt tales. Si ergo consideratio nostra

(a) *alia cl alia ratione. — alia ratione Pr.*

non potest attribuere predicate accidentalia rei, inulto minus nec essentialia, cujusmodi sunt genus et differentia.

Ad primum dico quod procedit ex falso intellectu, ac si genus diceret rem cum indeterminnitione, et differentia diceret rem cum determinatione, sic quod determinatio et indeterminatio essent de principali intellectu et significato generis et differentiae. Iste enim intellectus falsus est. Similiter non intendimus quod res quam dicit genus sit realiter extra animam indeterminata, et res quam dicit differentia sit realiter determinata; hoc enim inferret distinctionem realem inter rem generis et rem differentiae. Sed est sensus quod conceptus generis dicit rem indeterminate, differentia vero determinate, ita quod determinatio et indeterminatio nec sunt modi rei extra animam, nec sunt principaliter de ratione generis aut differentiae, sed sunt modi rationis aut conceptus generis et differentiae; tales autem modi concipiendi eadem rem sunt compassibiles in intellectu.

Ad secundum dico quod similiter procedit ex falso intellectu, ac si intellectus noster poneret in re naturam importatam per genus aut differentiam. Nos enim non intelligimus aliud, nisi quod dum intellectus noster concipit rem indeterminate, attribuit sibi intentionem generis, non quod det ei naturam illam cui attribuit talem intentionem; et similiter de differentia. Genus enim et differentia, quantum ad materiale et fundamentum, non sunt per intellectum, licet illud per quod formaliter natura dicitur genus sit facium per intellectum; sicut animal est in re, licet relatio communitatis ejus non multa sit per intellectum comparantem rem quam concipit ad illa in quibus est.

Ad sextam probationem predicti antecedentis dico quod solum probat genus et differentiam distinguere secundum rationem. Contrahere enim et contrahi non sunt talia predicate, quae inferant realem distinctionem inter illa quibus conveniunt; nam non predicant rem simpliciter, sed rem sic signatam vel conceptem, et conveniunt rei ut est sub intentione communitatis vel particularitatis; non potest enim contrahi nisi commune. Et ideo nulla communitas est in actu in rebus ante considerationem intellectus possibilis, vel prius ante abstractionem intellectus agentis; sicut nec ulla contrahibilis est in actu, sed tunc primo natura fit contrahibilis cum fit actu communis.

Ad septimam probationem dicitur quod concipiendo genus concipitur aliquid in re, immo ipsa natura specifica; et eadem res concipitur dum concipitur differentia. Quae quidem res, licet sit unum cognoscibile, non tamen oportet quod sit nata facere unum simplicem conceptum perfecte explicantem illud in quo convenit cum angelis, et illud in quo differt ab angelis; sed facit unum conceptum compositum ex multis, per quos idem realiter illo duplici modo

explicatur; et falsus conceptus est ratio rei. Potest tamen illa res multos conceptus alios facere, quorum quilibet imperfecte explicat rem, qui non sunt ita compositi. Si autem quaeritur: ad quid intellectus noster format prius conceptum generis quam differentiae; quare non primo format conceptum differentiae, qui determinate importat naturam speciei? Dicitur quod hoc ideo est propter potentialitatem intellectus nostri, qua procedit in actibus suis de potentia in actum; et ideo prius concipit confuse, quod est concipere potentialiter, quam concipiat determinate, quod est concipere in actu; et ideo primo, diffiniendo quidditates, concipit genus quam differentiam.

Ad octavam probationem ejusdem antecedentis negatur minor. Non enim conceptus generis et conceptus differentiae sunt ita diversi, sicut conceptus diversarum rerum omnino; quia per se idem realiter importetur, non autem per alios. Similiter, unus istorum est determinatio alterius, et est in potentia in alio, scilicet conceptus differentiae respectu conceptus generis. Dico tamen quod non est inconveniens quod in eadem re fundentur duo conceptus imperfecti, qui possent sumi a diversis rebus; ut patet: quia, sicut in duabus rebus fundantur conceptus entis et albedinis, ite in eadem. Non tamen eadem res simul fundat conceptus oppositos, sicut diverse res possunt fundare differentias oppositas, sicut rationale et irrationale. Non ergo est inconveniens eadem rem fundare diversos conceptus imperfecte explicantes rem, non tamen oppositos, ac si essent diversarum rerum, vel unum imperfectum alium perfectum; quia unus significat non solum istam rem quam alius dicit, immo multas alias.

Idem nonam probationem dicitur quod licet objectum procedat in actum, non tamen oportet quod omnes rationes sub quibus aliquid objicitur procedant actualiter in re actum intellectus; sed sufficit quod res sit apte fundare omnes illas rationes quas intellectus format per suum actum, quibusque una res concepta per illos diversimode, licet per quemlibet imperfecte, correspondet; et ite non oportet quod illa, quae conceptibiliter distinguuntur, sint ante actum intellectus distincta. Non enim ideo dicuntur conceptibiliter distincta, quasi sint diversa objecte ante actum intellectus, sed quia sunt eadem res quae diversimode objicitur intellectui; nec intellectus simul unico simplici actu attingit eam ut talem et ut talem, scilicet ut animal et ut rationale. Unde, utendo verbis Philosophi (2. de Anima, t. c. 33), objectum in actu non procedit actum potentiae, sed objectum in potentia procedit actum potentiae. Ideo in proposito, genus et differentia, in quantum talia, sunt diversa objecta intellectus in potentia ante actum intellectus; sed per actum intellectus sunt diversa objecta in actu.

Ad decimam probationem dicitur quod ante actum

intellectus, conceptus obiectalis generis et differentiae, hoc est, res conceptibilis ut genus vel differentia per conceptum generalem et differentiatam, est eadem penitus. Et dico quod conceptus generis illo modo dictus, est idem cuilibet conceptui differentialis non uni tantum; quia conceptus generis illo modo non est unus ante actum intellectus nisi in potentia, sed est divisus secundum diversitatem differentiarum; et ideo, quantum ad illud quod tie eo est in tali specie, est idem cum differentia talis speciei solum; et quantum ad illud quod de illo est in alia specie, est idem cum differentia illius speciei; et sic de aliis. Et cum infertur: ergo tot genera quot differentiae; dico quod, si loquaris de illa re cui attribuitur intentio generis aut differentis, conceditur quod ante actum intellectus tot sunt naturae quibus potest attribui intentio generis, quot sunt illae quibus potest attribui intentio differentis; tamen nec haec nec illae subgenera aut differentiae in actu, sed sunt materialia generis aut differentis. Si vero loquaris de illa re prout stat sub tali intentione vel tali, negatur consequentia; quia isto modo accipiendo genus et differentiam, non praecedunt actum intellectus, sed sunt objective in anima tamquam distincta objecta. Conceditur ergo quod tot sunt genera quot differentiae, loquendo de ipsis quoad sua materialia, ut sunt genera vel differentia in potentia, non autem loquendo de ipsis vel actu fundant intentionem generis aut differentis; quia ante actum intellectus multae sunt animalitates et naturae, quibus potest attribui intentio generis, et ideo multa genera in potentia; sed per actum intellectus considerantis animal vel animal, prius natura fiunt omnia animalia unum in anima, quam animali attribuitur intentio generis; et ideo tunc non est nisi unum genus in actu, sed differentiae sunt actu multae.

Ad undecimam probationem dico quod genus et differentia, ut sunt extra animam, ita dicuntur genus et differentia in potentia, et sunt idem realiter; Et de illis potest intellectus creatus habere duas visiones intellectuales, tamen una erit confusa, et alia determinata. Et loquor de visione ut dicit intellectionem quidditatis in se, scilicet per speciem adaequatam. Est enim in intellectu aliqua species repraesentans adaequate animal, ut animal, et per illam videtur essentia animalis; alia est repraesentans rationale, vel rationale, adaequate, et per illam videtur differentia, id est natura cui attribuitur intentio differentis; intentio enim illa non cognoscitur nisi reflexe, ut alias dicitur. — Ad illud autem quod additur de Deo, dico quod Deus cognoscit et videt animal et videt rationale unica visione. — Et cum arguens dicit quod visio est objectum primi realiter existentis etc.; dico quod animal est in re, et rationale est in re, sine opere intellectus; et animal est objectum primum et principale visionis confuse factae per speciem animalis ut animal. Non

enim dum concipio animal aut aliud genus, concipio aliquid facium per intellectum principaliter, vel aliquid compositum ex re et ente rationis, ut arguens forte credit; sed concipio meram rem; sed imperfecte, quia per speciem repraesentantem rem imperfecte; est enim gradus visionis multiplex.

Ad duodecimam probationem dico quod conceptus generis et differentiae, sumendo conceptum illo modo, non sunt primo modo diversi extra animam, quia extra animam sunt una res; sed in anima habent distinctas rationes, quarum una non includit aliam sicut partem essentiae suae. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 3): «Sicut, inquit, dicit Avicenna, genus coinlelligitur in differentia non sicut pars essentiae, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut et subjectum est de intellectu passionum; et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in 3. *Metaphysicae* (t. c. 10), et 4. *Topicorum* (cap. 3), nisi forte sicut subjectum praedicatur de passione. » — Haec ille. — Ex quo patet quomodo intelligi debet diversitas inter conceptum generis et differentis: quia scilicet differentia non est de ratione generis, nec genus per se praedicatur de differentia nisi modo praediclo; et si hoc vocatur primo diversum, transeat, verum tamen improprie dictum est.

Ad decimam tertiam probationem dicitur quod si per quidditative includi intelligatur includi in ratione quidditaliva, conceditur quod genus aliquid includit quidditative quod non includit differentia; sed ex hoc non habetur quod differentia ex natura rei distinguatur a genere, alias species distingueretur realiter a genere suo, scilicet homo ab animali, quia includit differentiam quam non includit animal quidditative illo modo. Si autem per includi quidditative intelligatur includi in quidditate extra animam, tunc negatur antecedens. Nec valet probatio; solum enim causatur nugatio quando idem sub eadem ratione bis dicitur, non sic autem genus et differentia dicunt idem.

Ad decimam quartam probationem dicitur quod consequentia nulla est. Sicut enim non sequitur: homo et Socrates sunt idem realiter extra animam, ergo ubicumque est homo realiter est Socrates realiter; ita nec sequitur, natura animalis et natura rationalis, scilicet natura generis et natura differentis, sunt idem realiter nec ullo modo distinguuntur extra animam, ergo ubicumque est natura generis ibi est natura differentis. Sed est sophisma consequentis a non distributo ad distributum, ac si sic argueretur: animal est homo; ergo ubicumque includitur animal, includitur homo.

Sic ergo patet quod probationes factae pro antecedente septimi argumenti non valent. Omnes istae solutiones sunt de mente Avicennae, 5. *Metaphysical* cap. 5, ubi loquens de differentia generis et differentis sic ait: «Quamvis hic sit aliqua multitudo sine

dubio, non tamen est multitudo <μκ> est partium, sed multitudo quæ e>l rei, secundum quod est lterminata et non terminata. Iles enim terminata in >e, Idlest considerari secundum hoc quod est non terminata quantum ad intellectum ; eril ergo hie alietas secundum intellectum. Cum autem sit terminata non lit altem nisi secundum respectum pnpdiclurn, qui est secundum intellectum tanturn; determinatio enim non alterat, sed certiHeat. Sic ergo intellige unionem quæ est ex genere et differentia, η — Hæc ille. — Ibidem etiam dicit quod genus se habet ad differentiam ut potentia ad actum; non tamen est illa potentia secundum esse extra, sed in intellectu.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra secundam partem primo» conclusionis negatur antecedens. Non enim est dictum sine ratione quod omne quod est in genere sit finitum entitative; immo valde rationabiliter dictum. Tum quia omne quod est in genere esi diffinibile, ac per hoc finibile per differentiam ad certum gradum entium; quia diffinitio dicitur terminus, ut habetur 5. *Metaphysics*, particula 22, ubi Commentator : « Finis, inquit, dicitur de quidditate et (a) substantia rei, et de sermone qui significat substantiam uniuscujusque rei. Diffinitio enim est finis in cognitione et esse rei; quod enim est finis in cognitione, est linis in esse. » — Hæc Commentator. — Tum etiam quia nihil contentum sub genere, jiotest habere nobilitates omnium generum ; Deus autem habet nobilitates omnium generum, ut «licit Commentator, 5. *Metaphysics*. commento 21. — Et ad probationem antecedentis, dico quod arguens fallitur de infinitate. Nos enim loquimur de infinitate extra genus ; argumenta autem sua procedunt de infinitate in aliqua specie, ul de linea infinita. Dico enim quod prima infinitas, qua scilicet aliquid nullo modo in entitate finitum est, tollit no aliquid sit in genere; non autem secunda infinitas. — El cum dicitur quod infinitas perfectionis (C) non tollit quin aliquid sil ens |ær se, concedo; sed nego ulteriorem consequentiam : ergo tale est in genere substantiæ. Ad hoc enim quod aliquid sil in genere substantiæ, requiritur quod sic sit ens per se, quod sil essentia distincta a suo esso nata habere esso in se, ul dicit Avicenna, el recitat sanctus Thomas, I. *Sententiarum*, dist. 8, q. i. art. 2. ad 2^w, el I p., q. 3, art. 6, ad 3^o Deus non est illo modo ens per se.

Improbatio autem solutionis ad istud argumentum non valet. Non quidem *prima*» Non est enim contra sanctum Thornam quod genus dicat formam mediani inter potentiam et actum; quia, licet ipse non ponat plures formas substantiales in com|xMdto, ponit tamen ibi formam mediam, a<l hunc sensum quod natura

cui attribuitur intentio generis signatur indeterminate designari |ær nomen speciei. Sicut natura, quam dicimus animal vel animalilatem, signatur indeterminate; nomen enim animalis, ul animal est, signat quamdam formam ex qua potest provenire sensus el motus, quæcumque sit illa forma, sive sit hebens animam sensitivam lanium, sive animam quæ sit sensitiva et rationalis. Natura autem cui attribuitur intentio speciei, puta homo vel humanitas, signatur determinate cum specificatione propriæ formæ, quæ non potest ulterius specificari nisi ul individua. Et hunc intellectum ostendit se habere sanctus Thomas in nullis locis, præsertim in tractatu pnralligalo (</r *Eue et Essentia*, cap. 3). ubi sic dicit : < Essentia generis et essentia speciei differunt penes signatum et non signatum. Designatio enim respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sumitur. Hæc autem determinatio vel designatio, quæ est in specie respectu generis, non est aliquid exsistens in essentia speciei quod nullo modo sil in essentia generis; immo quidquid esi in specie est in genere ut non determinatum. Hoc autem quomodo contingat potest videri, >i inspicialur quomodo se habet genus ad hominem. Si enirn animal nominaret lanium quamdam rem, quæ habet perfectionem ul possit sentire el moveri per principium in ipso exsistens cum pncisione alterius perfectionis, tunc quæcumque alia jierfeclio ulterior adveniret, haberet se ad animal per modum partis (x), el non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcumque sit illa forma, sive sil anima sensibilis tantum, sive sil anima sensibilis el rationalis simul. Sic ergo genus significat indi'tenninale totum illud quod est in specie; non enim significat tantum materiam. Similiter etiam differentia significat totum, el non tantum formam. El etiam diffinitio significat totum, et etiam species; sed tamen diversimode. Quia genus significat totum, ul quædam denominatio determinans illud quod est materiale in re, sine determinatione propriæ formæ; unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia; ul |mtet quæ«>«l corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ul possint in eo designari tres dimensiones, quæ quidem est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quoniam denominatio sumpta a forma determinata, pneler hoc quod in primo intellectu ejus sil materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet quod habet animam, non enim determinatur quid sil. utrum corpus vel aliud. Unde dicit \vicenna quod genus non intelligitur in dillervntia ul pars essentia» ejus, sed solum ut ens

(a) *et*. — m Pr.

(C) *perfections*. — *imperfections* Pr.

(a) *parts*. — *conqxirtis* Pr.

extra essentiam ; sicut etiam subjectum est ile intellectus passionum ; et ideo etiam genus non prædicatur per se de differentia, ut dicit Philosophus, 3. *Metaphysica*⁸ (t. c. 10), et 4. *Topicorum* (cap. 3), nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam dicit nomen differentiae. Et ex hoc patet ratio quare genus et differentia et species se habent proportionaliter ad materiam et formam, et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa : quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quædam res tertia constituta, quæ neutra illarum est; homo enim neque est anima, neque corpus. Sed si homo ex animali et rationali aliquo modo esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formæ, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis; intellectus autem huiusmodi differentiae, rationalis, consistit in determinatione formæ specialis ; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod genus ideo dicitur esse forma media inter potentiam et actum, quia non est sola materia, nec dicit naturam exprimens ultimatam ejus propriam formam, sed dicit naturam cum aliqua perfectione ulterius explicabili et determinabili. Unde intellectus numquam alicui nature intellectus attribuit intentionem generis, nisi intelligatur conceptu ulterius determinabili per conceptum differentiae; omnis autem quidditas sic intellecta assimilatur formæ mediæ inter potentiam et actum. Et sic patet quod illa prima improbatio non vadit ad mentem sancti Thome.

Secunda similiter impugnatio ex eodem falso fundamento procedit, immo ex duplici falso fundamento. Primo, quia loquitur de forma quæ est pars compositi, nos autem loquimur de forma totius, quam Aristoteles vocat quod quid est, 2. *Physicorum* (t. c. 70), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Secundo, quia supponit quod nos ponamus in specie diversas formas secundum rem, quarum ista sit prima et («) ista sit (C) ultima.

Tertia similiter impugnatio nulla est; quia arguitur de forma partis, nos autem de forma totius. Licet enim lux non sit aliquid compositum ex multis for-

mis, tamen nomen specificum lucis significat *formam* lucis ultimam, et nomen generis lucis significat formam lucis mediani inter potentiam elatum, puta qualitas sensibilis.

Quarta nihilominus non impugnat nos, sed facit pro nobis, qui nullum alium sensum damus dictis Commentatoris quam arguens det, nisi quod ipse ponit sola scripta vel voces aut conceptus esse genera vel universalis, nos autem dicimus quod nullum scriptum, nulla vox, est proprio aliquod universale respectu substantiarum ; seu dicimus quod conceptus naturarum sunt universalis quosdam, scilicet posteriora individuis; naturæ autem quarum conceptus sunt similitudines dicuntur universalis in re, ut superius dictum est. Errat etiam arguens ponens sola signa esse subjectum vel prædicatum.

III. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli contui eandem partem conclusionis dicitur primo, quod prædicamentum substantia? non sumitur a quocumque per se esse», sed a tali per se esse, quod differt ab eo quod per se est. Dicitur secundo quod infinitas infra aliquam speciem limitata non ponit rem extra genus ; sicut si aliqua quantitas esset infinita, adhuc esset in genere quantitatis, quia adhuc esset limitata quantum ad certum genus; quia non haberet nobilitates omnium generum, nec esset suum esse, immo erit diffinibilis quoad essentiam suam. Sed infinitas omnimoda ponit rem extra genus, ita quod, sicut ens in quantum huiusmodi, non est in genere propter suam transcendentiam, ita nec Deus; universalior enim est Deus, ut ita dicam in perfectione et actualitate, quam ens in predicabilitate.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem negatur consequentia. Ejus causa alias dicta est : nulla enim creatura est suum esse.

Ad secundum dicitur quod impossibile est Deum habere conceptum specificum, vel aliquem conceptum universalem sibi et niteri ; quia nihil potest univoce dici de Deo et creatura. Quidditas enim quæ est suum esse, non potest esse ullo modo universalis multis speciebus; quia, si ipsa est suum esse, ad multipliciter esse multiplicatur ratio quidditatis; sicut ergo impossibile est duas species habere idem esse, ita impossibile est eas habere eandem rationem quidditatis. Deus autem secundum suam quidditatem est esse subsistens; unde nullo modo potest habere aliquid commune alteri speciei.

Ad tertium dicitur quod, licet cælum si esset æternum adhuc esset in genere, tamen si cælum

(») R — Om. Pr.
(C) iit. — Om. Pr

esset («) suum e«e, nullo modo esset (€) in genere. Non enim dicimus quod omnis res quæ est in prædicamento» quandoque non sil, vel quod possit jær-dere esse, sed quod esse non est sua quidditas; species enim participant eandem rationem generis sub quo sunt. Nulla autem species |>otesl participaro aliquam rationem generis vd speciei, nec nominis aequaliter cum Deo. α In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; el sic, quantum ad illius nominis rationem, univocata sunt æqualia, quamvis, secundum esse, unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum naturam rei unus alio sit prior. Creatura autem, quantum-cumque imitetur Deum, non potest attingere ad hoc. ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem suhslantiæ vel quidditatis, sed secundum e»? sunt distincta. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in Deo idem est quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura peringat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut et impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset. Si enim in Petro non differrent homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est diversum esse.— Hæc ille. (S. Thom., *de Veritate*, q. 2, art. II). — Et si dicatur quod eodem modo probatur quod numquam duæ species conveniant in ratione generis, quia res differentiæ speciicæ est ipsa quidditas generis, ergo cum alteri speciei non communicetur differentia alterius, nec ei communicabitur ratio generis; dicitur quod non est simile, nec ad propositum; quia sanctus Thomas intendit quod esse divinum non solum est idem realiter essentiæ vel quiddidnti, immo est idem ratione quantum est ex jKIrte rei, ita quod si haberetur propria ralio essentiæ divinæ. in ea poneretur esse; et ita de sapientia el qualibet divina perfectione; quod enim nos distincte concipiamus sapientiam divinam et seorsum suum esse, contingit quia non concipimus sapientiam divinam ut in se est. Si ergo differentia isto modo esset idem realiter quidditali generis, sicut differentia unius speciei non est communis illi el alteri speciei, ita nec natura generis. Similiter, licet genus et differentia dicant eandem naturam, tamen requirunt renlem diversitatem in iv, et attribuunt, scilicet materiæ et formæ, vel esse et essentiæ.

II. Ad Argumenta Gregorii. Ad primum

(i) *ei»et.* — *erit Pr.*
(15) *ciffL* — *erit Pr.*

Gregorii dico quod procedit ex falso intellectu, ac si sanclua Thomas ponat quod omne quod est in prædicamento sil compositum ex esse el essentia sicut ex partibus ejus. Hoc autem falsum est; sed intendit quod omne quod est in prædicamento per se el directe est aliud a suo e^se.

A»! secundum dico primo quod (alsum imponit sancto Thornæ; quia, secundum eum, aliud est esse substanliæ, ct (a) aliud est esse accidentis; immo, quot sunt ibi accidentia, tot sunt ibi esse, licet tale esse sit subjecti ut quod esi, ei accidentis ut principii essendi. Dico secundo quod supponit falsum, quod nos dicamus solum compositum ex esae el essentia tamquam ex (Iartibus es« in genere. Non enim sanctus Thomas ponit hoc. Si enim aliquando dirai quod omne quod est in genere est compositum ex esse el quod est, talis compositio non est intelligenda sic quod illud quod dicitur tali modo compositum sit aliquid tertium resultans ex duobus, sed potius accipit compositum pro illo el in quo nulla conveniunt, scilicet ipsum et aliquid aliud, ita quod potius est compositio cum his quam ex his.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Aureoli. — Adnrgumen-
imn Aureoli contra tertiam conclusionem dicitur quod sanctus Thomas non ponit quod genus sumatur per comparisonem ad aliquid exlrinsecum, immo ab ipsa natura rei, et ab illo quod est potentiate in re; non quidem ul illud potentiate comparetur ad aliquid exlrinsecum. immo ad (6) aliquid intrinsecum rei, quod se habet ut actuale respectu illius a quo sumitur genus; sicut hoc. quod dico, habens animam sensitivam, est potentiate secundum rationem respectu hujus quod dico, habens animam rationalem, ut superius proluxius est deductum in probatione dictæ conclusionis. Verumtamen in talibus simplicibus non est inconveniens quod genus et differentia sumantur per comparisonem ad extrinsecum quidditati, dum tamen dicant principaliter aliquid intrinsecum. Unde sanctus Thomas. *Quodlibet* 9, q. 4, art. 1, ad 3 m, sic dicit : < Ipsi substantia angeli quodammodo se habet ad ejus esse sicut materia ad formam. Materia autem, si diffiniretur ejus essentia, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam; el similiter in angelis, ex ipsa natura substantial eorum accipitur genus, ex proportionem vero hujus substantia ad esse accipitur differentia specifica. Unde secundum hoc angeli differunt sjM'cie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius.

(a) *et.* — **Om. Pr.**
(Cl) *ad.* — **Om. Pr.**

II. Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum Gregorii dicitur quod, licet per eandem formam homo sit intellectivus et sensitivus, tamen cum hoc slat quod hoc quod dico, sensitivum, est potentiate ad intellectivum, el non econtra; quia, cum intelligitur aliquid ul Sensitivum, non exprimitur ultimate sua propria forma, an scilicet sit anima sensitiva lanium, vel anima sensitiva rationalis, tel hujusmodi. Cum autem dicitur intellectivum, jam ultimate exprimitur forma sua; et ideo primum indeterminatum el contrahibile erit determinabile per secundum, ac per hoc in potentia ad illud, non secundum rem, sed quantum ad intelligi. Untie istud argumentum procedit ex falso intellectu, arguendo de actu el potentia quantum ad esse, ubi sanctus Thomas intelligit quantum ad intellectionem.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra quartam conclusionem respondetur, sicut ibidem respondeatur, quod major argumenti est falsa, nisi addatur quod talc praedicatum dicatur univoce de illis pluribus. Et si addatur, negatur mirior. — Et cum probatur quod eadem ratio spiritus generalis, licet non specialis, convenit Deo et creaturae; dico quod ad univocationem non sufficit quod eadem ratio conveniat pluribus, nisi illa plura sint aequalia in illa ratione. Modo, data quacumque ratione in qua convenient Deus et creatura, nunquam amplabuntur in illa, ut dictum est; tum quia illa ratio diminute repraesentabit rem nominis quæ est in Deo, sed complete repraesentabit rem nominis in creatura; tum quia de ratione cujuslibet divinæ perfectionis est esse, non autem in creatura; et ideo numquam conveniunt in aliqua ratione perfectionis æqualiter; et multa alia, quæ alias sunt deducta.

Ad secundum dico quod talia nomina relativa, cum praedicantur de Deo, non sunt in praedicamento relationis; quia relatio, ut est praedicamentum, est accidens, quod constat longe factum a Deo. Qualiter autem alia praedicamenta a substantia remaneant in divinis, ostendit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3, ubi sic ait: « Quidquid perfectionis inventum est in creaturis, de Deo praedicatur eminenter (x), ut dicit Dionysius; sicut etiam in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem remove ab eo quod in divinam praedicationem venit. In unoquoque nutem novem praedicamentorum est duo invenire, scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, ut quantitatis, qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet; quia ose accidentis est inesse, et dependere, et compositionem facere cum subjecto

per consequens. Unde, secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum, praeter ad aliquid, imperfectionem importat; quantitas enim propriam rationem habet per comparisonem ad subjectum; est enim quantitas mensura substantia», qualitas dispositio substantiæ, el sic jket in omnibus aliis; unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur secundum rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsorum, tunc aliqua secundum differentias completivas inqirtnt quid perfectionis, ul scientia, virtus, et hujusmodi; et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei, et non secundum propriam rationem generis. Helatio autem non importat aliquam dependentiam a subjectum, immo refertur ad aliud extremum; ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc etiam tantum remanent in divinis duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam el relationem; non enim speciei contente in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi. — Hæc ille. — Quomodo autem intelligat aliqua in divinis remanere secundum rationem generis vel speciei, ostendit dist. 19, q. 4, art. 2, ad 4um, ubi sic ait: « In creaturis, quædamveniuntur quæ, tam secundum rationem generis quam secundum rationem speciei, dicunt aliquid perfectionis; unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, ut (>atet in cognitione el scientia. El hæc (pridem in creaturis se habent sicut genus el species, tamen in divinis non sic se habent; (pria unum secundum rem nihil addit ad alterum, sed solum secundum rationem. » — Hæc ille. — In illo enim articulo ostendit quadruplici ratione quod in divinis nullo modo est lotum universale, unde sic ait: « In divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadrupliciter assignari. Primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus el speciei, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius dictum est; el hoc in divinis non competit. Secundo, (pria essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in Iribus personis. Tertio, (pria universale exigit pluralitatem in Iris quæ sub ipso continentur, vel actu, vel potentia: in actu, sicut in genere, quod semper habet plures species; in potentia, sicut in aliquibus pedibus quarum formam, quantum est de se, possibile est inveniri in nullis, cum omnis forma per se sit communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parti materiæ debita illi speciei, quæ tota adunatur in uno individuo, ul patet in sole, (pii constat ex tota sua maleria; el illa pluralitas est secundum numerum qui simpliciter est, numerus fundatus in substantiali diffinitione; Ires autem persona non numerantur tali numero, ul di-

(x) eminenter. — Om. Pr.

dum est, et ideo essentia non habet rationem universalem. Quarto, quia particularis esse habet ex additione ad universale; in divinis autem propter summam simplicitatem non est possibilis additio; et ideo nec universale, nec particulare. * — Hæc ille. — Ex quo patet quod nihil (nisi) prædicatur (a) de Deo, prædicatur de ipso ut genus, vel ut species, vel ut universale; sicut cum dicitur, ista persona est Deus, ista persona est sciens, ista persona est Pater; nec enim ly Pater, nec ly Deus, nec ly sciens prædicatur de ista persona divina sicut universale de particulari, aut sicut genus vel species. Cum autem dicitur aliquid remanere in divinis secundum rationem generis, sensus est quod illa, quæ in creaturis dicuntur genera vel species, remanent in divinis secundum propriam rationem; sicut cognitio, quæ in creatis est genus, remanet in divinis secundum propriam rationem cognitionis, non tamen remanet ibi ut genus.

Ad confirmationem patet per prædicta. Augustinus enim numquam vult quod nomina relativa, ut dicuntur de Deo, sint de prædicamento ad aliquid; sed intendit quod illa quæ in creatis verissime pertinent ad illud prædicamentum, recipiuntur in divinis deposita intentione universalitatis vel particularitatis. Nec est simile in creaturis, ut patet per quatuor rationes jam factas in præcedenti solutione. Ad illud quod additur de prædicamento actionis, respondet sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 8, q. 4, art. 3, ad 3^m. « Actio, inquit, secundum quod est prædicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum; et ideo non dicitur agere actione quæ est prædicamentum, sed actio sua est sua substantia. » — Hæc ille. — Ad illud quod additur, Augustinum fuisse hujus mentis, dico quod falsum est, secundum quod ostendit Magister in præsentī distinctione; sed verba ejus intelligenda sunt ad mentem ejus, scilicet quod substantia et relatio et actio proprie conveniunt Deo, et ista in creatis habent rationem generis et universalis, tamen in divinis omnia illa deponunt; quia substantia non est genus nisi ubi ejus esse differt ab ea, nec relatio est genus nisi ubi est accidens, nec actio, nisi ubi est fundata in motu vel mutatione. Verumtamen actio non accipitur in divinis secundum eandem definitionem secundum quam in creatis, et illa nec proprie remanet ibi sicut substantia et relatio. Unde antiqui dicebant duo prædicamenta remanere in divinis, scilicet substantiam et relationem, non autem alia prædicamenta. Quod sic intelligendum est, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1^a p., q. 28, art. 2, ad 1^m: « Relatio, inquit, non prædicatur in divinis secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divi-

nis. Quia alia prædicamenta important habitudinem ad illud de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum rationem proprii generis; nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad illud in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod prædicamentum dicitur remanere in divinis, non quoad universalitatem vel particularitatem, aut quoad intentionem generis aut speciei, sed solum quoad modum prædicandi, scilicet quia aliqua dicuntur de Deo eo modo quo illa, quæ sunt in prædicamento substantiæ, dicuntur de illis de quibus prædicantur, utpote quia dicuntur essentiam subjecti; et aliqua dicuntur de Deo eo modo quo illa, quæ sunt in prædicamento relationis, dicuntur de aliquo, scilicet ut significantia habitudinem subjecti ad aliquid. Non autem prædicatur aliquid de Deo illo modo quo illa, quæ sunt in aliis prædicamentis, prædicantur de substantia prima, utpote significando mensuram subjecti, vel dispositionem subjecti, aut aliquid fluens a subjecto cum motu. Et ideo in divinis solum remanent illi duo modi prædicandi. Non tamen illa quæ prædicantur in divinis sunt in prædicamento; sed liene cum dicuntur de creatis; non enim sufficit ad hoc quod aliquid sit in tali prædicamento, quod habeat similem modum prædicandi cum illis quæ sunt in tali prædicamento, sed requiritur aliud, ut dictum est.

Ad tertium, quod sumitur ex auctoritate Aristotelis, dico quod, licet Aristoteles investigando naturam primi principii prius distinguat ens in decem prædicamenta, et postea distinguat substantiam in sensibilem et non sensibilem, et ponat primum principium esse substantiam insensibilem, non habetur ex hoc quod ipse ponat Deum esse in prædicamento substantiæ. Substantia enim, prout generaliter dividitur in substantiam sensibilem et insensibilem, non constituit prædicamentum, nec habet rationem univocam omnibus quæ cadunt sub altero membro divisionis; immo est analogum, sicut et omnia nomina quæ communia sunt Deo et creature. Verumtamen Aristoteles, ad investigandum rem quæ non est in prædicamento, non inconvenienter dividit prædicamenta. Hoc enim facit ad faciliorem modum perveniendi a sensibilibus ad insensibilia, et a rebus quæ sunt in genere ad illud quod est extra genus et omnium nobilitates prædicamentorum comprehendit. Unde Commentator, 12. *Metaphysics*, commento 51, ostendit scientiam Dei non esse unius rationis cum scientia nostra, nec esse universalem nec particularem. Sic enim ait: < Hoc nomen, scientia, æquivoce dicitur de substantia prima et nostra; sua enim scientia est causa entis, ens autem est causa nostras scientiæ. Scientia igitur ejus non dicitur universalis esse neque particularis, neque eorum quæ sunt in actu vel in potentia. Si enim esset scientia universalis, necesse esset scientia in potentia, et nulla poten-

(a) *prodicatur*. — prædicatur.

tin est in scientia ejus. Et nihil est magis manifestum; quoniam scientia ejus non est particularis. Ille igitur prius non disponitur per scientiam quæ est in nobis, neque per ignorantiam quæ est ei opposita, sicut non disponitur per istae illud quod non est natum habere alterum. » — Hæc ille. — Ex quo potest quod scientia Dei et scientia nostra non sunt in eodem genere; immo sunt æquivoca, secundum eum, nec ibi habet locum universale aut particulare.

Ad quartum dicitur quod impugnatio ibi facta contra rationem sancti Thomæ nulla est. Non enim verum est quod ens significet illo modo essentias rerum, quæ sunt in predicamento, sicut essentiam Dei. Nam ens formali significatione significat esse; nullius autem creaturæ essentia est suum esse, nec esse est de ratione illius; divina autem essentia est subsistens, et si diffiniretur, esse poneretur in ejus diffinitione. Patet igitur quod ens non dicit, de formali significatione, essentiam creatura, sed esse ejus. Etsi enim ens significet essentias rerum creaturarum, hoc est de significato secundario. Sicut enim album significat principaliter albedinem, et ex consequenti subjectum albi, ita ens principaliter significat esse, et secundario illud quod habet esse seu subjectum essendi. Et hoc intelligo de ente participialiter sumpto. Si autem ens sumatur nominaliter, adhuc non convenit ita quidditative creatura sicut Deo. Nam ens illo modo significat essentiam, sed est impositum ab esse, ita quod esse est ratio a qua est impositum nomen, sed essentia est illud ad quod significandum imponitur; et quia in creatura esse est aliud ab essentia, ideo non est eadem ratio a qua et ad quam; sed quia in Deo omnia sunt idem (a), ideo semper res nominis formaliter convenit Deo quam creatura, quia quidquid dicit nomen, sive sit ratio a qua, sive ratio ad quam, totum competit Deo quidditative, non autem creatura. Et ideo, si aliquod nomen dicatur de Deo secundum substantiam et quidditative, maxime videtur de ente; non sic de aliquo alio nomine, quia omnia alia dicunt essentiam limitatam ad certum modum essendi, vel addunt aliquid ad esse, cum tamen Deus sit esse de cuius ratione est ut nulla sibi fiat additio. Patet igitur quod Deus non potest habere aliud genus quam ens, quia nihil aliud est nisi esse sine addito; secus in creaturis, quia nullius creatura ens dicit solam essentiam, immo dicit aliquid aliud (b), quantum ad rationem a qua, quod non pertinet ad essentiam creature. Et ideo non oportet quod si creatura habet genus, quod illud sit ens; quia non predicatur jure de ipsa in quid, et multa sunt alia quæ de ipsa proprie dicuntur in quid, scilicet genera generalissima, et species subalternæ et specialissima». — Et

si dicatur contra hoc: quia cum ens dicat aliquid præter essentiam creatura, et ens includatur in omni alia ratione, sequitur quod nulla alia ratio convenit creature pure quidditative; respondetur quod ens non (a) includitur in omni alia ratione, quantum ad illud a quo imponitur, scilicet osse.

Ad quintum dicitur primo, quod illud argumentum est beati Anselmi, *Monolog.* 27, sic arguentis: « Cum omnis substantia tractetur aut esso universalis, quæ pluribus substantiis essentialiter communis est, vel hominem esso commune est omnibus hominibus; aut esse individua, quæ universalem communem essentiam cum aliis habet, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis vel homines sint: quomodo quis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quæ nec in plures substantias se dividit, nec cum aliqua alia per essentialem communicationem se colligit? » — Hæc ille, quasi dicat nullo modo. Unde in hoc consistit ratio ejus: Omnis substantia, quæ est in genere, est universalis vel individua; sed summa natura non est universalis, quia non multiplicatur in pluribus; nec individua, cum non conveniat essentialiter cum alia natura; igitur. Patet ergo rationem illam esse bonam. — Et cum dicitur quod nulla res extra animam est universalis; negatur istud. Unde Commentator, *I. Cæli.* commento 92: a In diffinitione universalis dicitur quod sit natum dici de pluribus; forma enim est subjectum universalitatis; formam enim orbitatis possibile est inveniri in diversis materiis, et sic est in omnibus quæ componuntur ex materia et forma. » — Hæc ille. — Dico enim juxta premissa, quod illud cui attribuitur universalitas, est extra animam; sed tamen illa quæ sunt extra animam, non sufficiunt ad hoc quod natura aliqua sit universalis. Ad hoc enim quod aliquid vel aliqua natura dicatur et sit universalis, requiritur quod ipsa, una existens, sit apta esse in multis. Ista autem duo non conveniunt alicui naturæ, positæ solis rebus extra intellectum; nam nulla natura extra intellectum, secundum esse quod habet extra animam, apta nata est esse in multis; quia extra animam habet esse individualum in suis singularibus; et licet sit in multis, non tamen secundum idem esse, nec est una in eis; alia est enim humanitas Socratis, alia Platonis extra animam. Ad hoc ergo quod sit universalis, oportet quod una fiat, et habeat esse in quo sint indivisa omnia individua possible vel imaginabilia, et sint unum in illa. Hoc autem fieret, si prescindantur ab ea omnia illa quæ ipsam dividunt in individuis, et contrahunt ad hoc individuum vel illud, et ipsam communicabilem reddunt; nam hoc facto, ipsa sic depurata posset esse in aliquo individuo, et qua ratione in uno, eadem ratione in multis; hoc etiam facto, ipsa se

(a) omnia sunt idem — Om. Pr.

(b) aliud. — Orn. Pr.

(a) non. — Om. Pr.

haberet ut aliquid participabilo a nullis, sicut idea Platonica. Ad hoc autem faciendum requiritur intellectus agens, qui talis nature speciem abstrahat, et eam in intellectu possibili conagillet. Tunc enim natura, quæ extra animam est individua et contracta et incommunicabilis, in intellectu habet esse abstractum et communicabile, per suam similitudinem ibi existens. Imago enim rei est quodammodo ipsa res cujus est imago, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8 : < Similitudo, inquit, rei est quodammodo res ipsa, per modum illum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia. > Et 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, dicit quod intellectum in intelligente est intentio intellecta, et verbum. Similiter, 8. *Quodlibet*, q. 2, art. 2. ponit quod species intelligibilis est quodammodo quidditas et natura rei, secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale, secundum quod est in rebus. Dico ergo quod natura hominis est per suam similitudinem in intellectu, et quod natura hominis in intellectu est quædam forma abstracta, et similitudo omnium hominum participata ab omnibus, et est in nullis sicut participatum in participantibus, et ibi est universalis, quia una in multis; illa enim quæ attribuuntur dictæ speciei, possunt attribui naturæ humane in esse intellecto. Et si quaeratur an humanitas quæ est in Platone sit universalis, vel illa quæ est in Socrate, vel aggregatum ex omnibus illis; dico quod humanitas, quæ est in quolibet, est universalis. Nec tamen sunt multæ humanitates universales; nam humanitas, quæ est in Socrate, est universalis secundum quod est in intellectu, non secundum esse quod habet in re; ut autem est in intellectu, non difert ab humanitate Platonis, immo ibi sunt una humanitas; ibi enim sunt una species intelligibilis. — Et si ulterius quaeratur : quomodo humanitas extra animam, vel homo potius, prædicatur de nullis individuis? Dico quod prædicari completur per intellectum. Etenim dum intellectus rem quam concipit (a) attribuit Socrati, tunc prædicat eam de Socrate, et ita de Platone; prædicare enim est attribuire aliquid alicui per nomen compositionis vel divisionis, et prædicari est attribui alteri illo modo. Res ergo extra animam prædicatur de multis, quia intellectus rem et naturam quam intelligit attribuit multis, non quod unam rem extra animam attribuat nullis, sed quia enunciat naturam humanam vel hominem de Socrate, et enunciat hominem de Platone, et sic. de aliis. Illud autem quod enunciat de Socrate est aliud ab illo quod enunciat de Platone extra intellectum; sed sunt idem in intellectu. Res ergo prædicatur de re; sed illud quod prædicatur de multis, est in eis divisum, et in intellectu unum.

Ad argumentum in pede quæstionis patet per superiora dicta.

(a) vcl — Ad. Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM ALIQUA CREATURA SIT IMMUTABILIS

terum circa octavam distinctionem quaeritur : Utrum aliqua creatura sit immutabilis.

El arguitur quod sic. Id est immutabile, quod non potest esse subjectum motus aut mutationis. Sed aliqua creatura est huiusmodi, puta creatio, quæ non est subjectum motus aut mutationis, nec etiam terminus, ut patet 5. *Physicorum* (l.c. 10), ubi dicitur quod *motus non est motus, nec mutationis est mutatio*. Ergo est aliqua creatura, quæ mutari non potest.

In oppositum arguitur sic : Ait enim Apostolus, 1. *ad Timotheum*, ultimo (v. 16), quod scilicet *Deus habet immortalitatem*. Sed omnis mutatio est aliqua mortalitas. Ergo solus Deus habet immutabilitatem.

In hac quæstione erit unus articulus.

ARTICULUS UNICUS

Pro quo sit :

A. — CONCLUSIONES

Prima conclusio : quod omnis creatura est mutabilis per potentiam quæ est in alio ab ea.

Probat sic : < Omnes creaturae, antequam essent, non erant possibles per potentiam aliquam creatam, cum nihil creatum sit æternum; sed per solam divinam potentiam, in quantum divina virtus poterat eas producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse produxit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter res in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde, si suam actionem eis subtraheret, omnia ad nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, 4. *Super Genesim ad litteram* (cap. 12). Sicut igitur antequam res essent, in potentia Creatoris fuit ut res essent, sic in potentia ejus est ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in alio, scilicet Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo poterunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse » Istam conclusionem in forma, cum probatione etiam in forma, ponit sanctus Doctor. 1 p., q. 9, art. 2.

Eandem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2, et probat eam sic : α Motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquid de potentia, quia solus Deus est actus purus, oportet omnes creaturas esse mutabiles, et solum Deum immutabilem esse. Est

autem considerare duplicem possibilitatem in creatura ; unam, secundum illud quod creatura habet; alteram, secundum illud quod nata est habere. Prima consequitur creaturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum habet ab alio, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et illa possibilitas dicit dependentiam ad illud a quo est. Et hæc possibilitas est duplex. Quædam secundum dependentiam lotius esse ad illud a quo est res secundum lotum esse; et huiusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive ibilitatem consequitur mutabilitas quædam, quæ est venibilitas in nihil, secundum Damascenum (i. *de Fide orthodoxa*, cap. 3). o Et post pauca subdit : < Est etiam quædam dependentia, rive possibilitas rei, secundum jwitem sui esse, scilicet formam, præsupposita materia, vel eo quod est in loco materiæ; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitalis, ex eo quod illud quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate divinæ voluntatis; et hoc modo Sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriæ. Secunda autem possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper est possibilis ad receptionem; unde, secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur >ati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 2 el 12) : *Intelligere quoddam pati esse*. * — Hæc ille. — Ex quo patet quod omnis creatum est mutabilis per potentiam Dei,-

Eandem sententiam tenet, *de Veritate*, q. 5, art. 2, ad 6 : « Cuncta, inquit, quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse; cum ad hoc quod creature subsistant, oportet quod semper in eis Deus operetur, ut Augustinus dicit, *super Genesim ad litteram*, non per modum quo domus fit ab artifice, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde, ex hoc ipso quod non præberet esse creature, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem tenet, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 1, 2, 3 et 4. In primo enim articulo probat auctoritatibus Apostoli, Augustini, Gregorii el libri *de Causis*, item inultis rationibus, quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent. In secundo, quod contradictionem implicat Deum aliquid posse producere, quod ejus conservatione non egeret. In tertio, quod non est impossibile, immo possibile, Deum reducere omnes creaturas ad non esse. Idem ponit, 3. *Contra Gentiles*, capit. 65. Item, libro 2, cap. 39.

Secunda conclusio est quod non omnis creatum

est mutabilis in non esse per potentiam quæ sit in ea.

Probat sic istam conclusionem sanctus Doctor, I p., q. 9, art. 2: In aliquibus creaturis, illud quod est in eis potentiate, non potest filare cum non esse illarum creaturarum; igitur in eis non est potentia ad non esse. Tenet consequentia : quia « in corporibus inferioribus est mutabilitas etiam secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis illorum ; el etiam quantum ad esse accidentale, si subjectum compatitur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatitur non album, el ideo potest mulari de albo in non album. Si vero sit tale occidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto; unde subjectum non potest mutari secundum accidens illud, sicut nix non potest fieri nigra, » — Hæc ille. — Ex quibus vult concludere quod causa mutabilitatis secundum esse in quolibet taliter mutabili, est quia illud quod est potentiate in illo, potest stare cum opposito illius quod est actuale in eo, scilicet quod est in actu ; sicut exemplificavit tam de mutabili secundum esse substantiale, quam de mutabili secundum esse accidentale. Ergo per oppositum : si in aliquo effectu, ejus esse potentiate non Idlest stare cum opposito illius per quod est in actu, tale non habet potentiam in se, qua possit mulari secundum esse substantiale. Et sic patet consequentia, secundum eum. Sed antecedens probat primo <te corpore coelesti : « In corporibus, inquit, coelestibus, materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit lotam capacitatem materiæ et potentialitatem ; et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locate, quia subjectum compatitur secum privationem hujus vel illius loci, » — Hæc ille. — Secundo, probat hoc idem de Angelis : « Substantia, inquit, incorporea, quia sunt ipsæ essentialia subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam ; unde in ipsa forma non est potentia ad non esse; et ideo huiusmodi substantiæ sunt immutabiles el invariables secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, 14^o cap. *de Divinis Nominibus, quod substantia intellectuales creatæ sunt minuite* (a) *a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporeæ et immateriales*. » — Hæc ille in forma.

Eandem conclusionem tenet, I p., q. 50, art. 5, ubi sic ait : « Impossibile, inquit, est quod substantia angeli sit corruptibilis. Quod enim convenit aliqui secundum se, numquam potest ab eo separari;

(a) *mundæ. — nudæ Pr*

abeo enim cui convenit per aliud, potent separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed æreus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quod figura circularis separatur abære. Esse autem per se competit formæ; unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam; materia vero est actu ens per formam, Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, non potest amittere esse. » — Hæc ille.

Eadem conclusionem tenet, 2. *Contra Gmliles*, cap. 55, ubi probat multis rationibus quod omnis substantia intellectualis incorruptibilis. Et medium primæ rationis est : quod ubi non est compositio formæ cum materia, non potest esse separatio formæ a materia, per quam separationem solum fit corruptio; manente enim forma, manet esse. Medium vero secundæ rationis : quia substantia, quæ est forma, non potest privari esse, sicut nec circulus rotunditate. Medium vero tertiæ : quod in omni corruptione, remoto actu remanet potentia. Si igitur in Angelis illa esset, tunc essentia, quæ est potentia, remaneret perduto esse, quod est actus; et sic essentia esset post ejus corruptionem. Medium vero quartæ rationis est : quia ubicumque est compositio potentiæ et actus, illud quod tenet locum potentiæ, seu primi subjecti, est incorruptibile; sed in angelis illud quod tenet locum potentiæ est ipsa essentia completa, quæ sic est proprium susceptivum et potentia appropriata ad esse, quod nullo modo ad oppositum; sicut quod est potentia appropriata ad frigus, nullo modo est potentia ad calorem. Medium vero quintæ rationis est : quia solum corpus proprie corrumpitur, quia solum proprie movetur. Medium vero sextæ rationis est : quia substantia intellectualis non proprie potest pati, nec recipere, nisi intellectualiter. Medium autem septimæ rationis est : quia intellectus non potest corrumpi propria corruptione, sicut nec sensus; nec ad corruptionem subjecti sui, sicut corrumpitur sensus; nec propter excellentiam sui objecti. Medium octavæ rationis est : quia sicut intelligibile, in quantum hujusmodi, est incorruptibile, ita intellectus, in quantum hujusmodi; cum perfectio ei perfectibile sint unius generis. Medium vero nonæ rationis est : quia esse substantia? intellectualis est supra tempus, et per consequens non subjacet corruptioni. Medium vero decimæ rationis est : quia impossibile est naturale desiderium esse frustra (a) in angelis; cum igitur omnes substantia? intellectuales naturali desiderio appetant esse perpetuum, impossibile est quod esse deficient. Medium vero ultimal rationis est tale: a Quæcumquo, inquit, incipiunt esse ei desinunt (6), per eandem potentiam habent utrumque;

(a) *frustra* — Om. Pr.

(C) *desiderant* Pr.

eadem enim potentia est ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentia; non enim sunt ex materia, quæ potuerit præfuisse. Igitur nunc est aliqua potentia ad non esse irarum, nisi in primo agente, secundum quod potest eis non influere esse (a). > — Hæc ille.

Eadem conclusionem tenet, eodem libro, cap. 30. Ait enim sic : « Licet omnia ex Dei voluntate dependant sicut ex prima causa, quæ operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut si necessarium nos fateri omnia contingentia esse; quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, cum soleat in rebus esse contingens effectus, qui non ex causa sua de necessitate procedit. Sunt enim quedam, in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est in quibus non est potentialitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt a Deo in esse producta», ut earum natura sit in potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc (quod materia est in eis in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse. Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum ex se, in nihilum tendunt, et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse; manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res create eodem modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo; quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse, vel desinat eis esse influere; cum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate. » — Hæc ille in forma. — Et post pauca subdit : < Sciendum, inquit, est itaque quod, si rerum creaturarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia prima et proxima, inveniuntur habere necessitatem absolutam; nihil enim prohibet aliqua principia non (6) ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus; sicut mors animalis et hujusmodi necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales naturæ rerum a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem (γ) eis sic statutis aliquid proveniat vel exsistat, absolutam necessitatem habet. * — Hæc ille. — Et paulo ante dicit :

() «ae. — Om. Pr.

() non. — Om. Pr.

(γ) — Om. Pr.

< Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati ; nihil enim prohibet aliquid (a) e»· necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo, ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; immo hoc divinæ perfectioni attestatur. > — Hæc ille.

Eadem conclusionem sententialiter tenet, *dc Veritate*, q. 5, art. 2, ad 6^{om}, ubi sic ait : < Generatio et corruptio po&sunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui, secundum quod ejus natura est in potentia ad contrarias formas; et hoc modo corpora cœlestia et substantial spirituales, neque ad generationem, neque ad corruptionem, potentiam habent. Alio modo, hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur; et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad productionem ipsius; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat ilhid.in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem, ¶ — Hæc ille. — Ex quo patet quod aliquid isto secundo modo dicitur posse corrumpi, quia potentia est in agente, qua potest duci in non esse, non ex hoc quod potentia talis proprie sit in illo.

Eadem conclusionem expressius ponit, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3, ubi dicit quod Commentator ponit, 12. *Metaphysics*, commento 41, et in libro *de Substantia orbis*, < quod quædam res creake sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, scilicet sempiternam naturam. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad vsse et non esse, non convenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit ess? sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter igitur potest contingere quod in natura alicujus rei non sit potentia ad non esse. Uno quidem modo, per hoc quod res illa est forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantis incorporem, quæ sunt penitus immateriales. Si enim furina, ex hoc quod inest materiæ, est principium essendi in rebus materialibus, nec n» materialis |>otest non esse (6) Dim per separationem formæ a materia; ubi ipsa

forma in esse suo subsistit, nullo modo non (a) esse poterit; sicut necesse (C) potest a seipso separari. Alio modo, per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus non est formarum contrarietas. like igitur soke res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo ; quia unum necessarium causa alterius esse latest, ut dicitur, 5. *Metaphysics* (t. c. (5). Ipsius enim naturæ creata», cui competit sempiternitas, causa est Deus. ¶ — Hæc ille. — Et sic patet conclusio, secundum eum.

Sciendum tamen quod ista conclusio, scilicet aliquam creaturam simpliciter et absolute necesse est esse, potest malum sensum generare in cordibus aliquorum, licet sanctus Thomas bonum et catholicum sensum in ea habuerit. Ipsam tamen non assentio, et ex causa; sensum tamen sancti Doctoris firmiter teneo, quem secunda conclusio expresse declarat. Non enim aliud intendit, nisi quod aliqua creatura non est mutabilis per potentiam quæ sit in ea.

Tertia conclusio esi Ista : quod nulla creatura habet In se potentiam per quam possit cedere In nihilum.

Probatur sic, secundum sanctum Doctorem, *dc Potentia Dei* (q. 5, art. 3), ubi supra : Omnis res creata, aut est forma subsistens, aut composita ex materia et forma. Si sit forma subsistens, jam declaratum est quod non habet potentiam ad hoc quod cedat in nihilum. Si sit composita ex materia et forma : aut sua materia est in poteâtia ad aliam formam; aut non. Si secundo modo, sicut est corpus cœleste, dictum est iterum quod non habet potentiam ad non esse. Si primo modo, tunc licet talis res habeat potentiam ad non esse, non tamen ad hoc quod cedat in nihilum. Quod sic palet, secundum eumdein, ibidem : α In illis, inquit, rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formæ vero, sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione do actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, |K»r quam aliquid sit possibile cedere in nihilum. & — Hæc ille in forma.

Eadem conclusionem tenet, 1 p., q. 104, art. 4, ubi sic ait : « Creatura, vel sunt immateriales, et sic

() *aliquid*. — Om Pr.
() *malcruilibut nec ree malarialu pulrtl non aie*. — non ol Pr.

() non, — Om. Pr.
() *cue*. — Om. Pr.

in eis non est potentia ad non esse ; vel sunt materiales, et sic saltem semper remanent secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum generationis existens. » Hæc ille. — Et si arguatur de accidentibus, quæ non habent materiam partem sui, et tamen quandoque desinunt esse, et sic videntur annihilari; respondet, ibidem, ad 3 m, quod σ formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed (a) quodlibet eorum est aliquid entis; sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remanet, sed tamen remanent in potentia materiæ vel subjecti α . — Hæc ille. — Idem dicit, *de Potentia Dei*, q. 5, ari. 4, ad 9 m. Et si objiciatur de gratia et charitate, quæ desinunt esse, et tamen nec earum remanet aliqua pars, nec remanent in potentia materiæ vel subjecti de quo possint educi ; respondet ipse, in *de Virtutibus*, quaestione *de Charitate*, quaestio secunda quæstio illius libri, ari. 12, ad 21e.* Ait enim sic : « Chantas proprie loquendo non corrumpitur, sed subjectum desinit participare charitatem; unde non proprie dicitur quod charitas corrumpatur in aliquid, vel in nihilum, α — Hæc ille.

Quarta conclusio est hæc : quod omnis creatura subsistens est mutabilis secundum esse accidentale per potentiam quæ est in Ipsa.

Probatur conclusio. Quantum ad omnia corporalia, patet; quia possunt mulari localiter. Palet etiam de substantiis incorporeis; quia habent potentiam ad hoc quod mutantur secundum locum, et secundum electionem, ut ponit sanctus Thomas, I p., q. 9, art. 2, et 1. *Sententiarum*, ubi supra (dist. 8, q. 3, ari. 2).

B. — OBJECTIONES

CONTUA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Sed contra secundam conclusionem arguit Aureolus, in secunda quaestione hujus distinctionis (art. 4), multipliciter.

Primo sic. Quod in se est impossibile, nulli potentiæ est possibile ; alioquin impossibile fieret possibile. Sed si substantia abstractæ non sunt possibles non esse in se, sequitur quod sint impossibiles non esse in se; æquipotent enim non possibile et impossibile. Non ergo substantial abstractæ per nullam potentiam erunt possibles non esse, et per consequens annihilari non possunt ; quod repugnat fidei veritati. — Et confirmatur. Quia Commentator expresse dicit, 1. *Cadi et Mundi*, commento 124, quod α concessum est ah omnibus et per se notum,

(a) *icd.* — gula Pr.

impossibile in se esse impossibile secundum extrinsecum. »

Secundo sic. Omne contentum sub aliquo, clauditur, secundum eo et absolute, sub aliqua differentiarum dividendium illud sub quo continetur; sicut homo continetur sub rationali, et omnia species animalis continetur sub rationali vel irrationali. Sed Avicenna dicit, I. *Metaphysics*, quod ens dividitur per necesse esse et possibile. Constat autem quod substantia? separata? non continentur sub necesse esse. — Tum quia ipse pfobat ibi, quod non est nisi unum necesse esse. — Tum quia demonstrat, ibidem, quod necesse esse non habet causam sui esse, sicut habent substantiæ separate. — Tum quia quod est necesse esse in se, per nullam potentiam immutari potest; quia enim Socrate sedente necessarium est Socratem sedere, Deus non potest oppositum facere; et simile est de omni necessario. — Tum quia Deus unum contradictorium in aliud mulare non potest; necessarium autem et possibile non esse, sunt contradictoria ; faciat autem Deus intelligentias abstractas non esse, et ita non erunt necesse esse. Ergo substantiæ abstractæ, in se et absolute considerate, continentur sub possibili esse et non esse.

Tertio sic. Hæc est diffinitio possibilis, quam ponit Algazel, quod possibile est illud quod ex alio habet esse et eo non existente non habet esse. Ex quo colligitur quod ratio diffinitiva possibilis abstrahit ab esse et non esse, nec determinat sibi esse; quæ omnia competunt substantiis separatis secundum se et absolute consideratis. Unde potent sic argui : Quod inest alicui secundum suam diffinitivam rationem, etiam omni alio circumscripto inest; igitur secundum se et absolute. Sed posse esse et non esse inest substantiis intellectualibus abstractis, secundum quiddilativam rationem, quæ est indifferens ad esse et non esse. Ergo possibilitas inest eis ex se, et non per respectum ad potentiam agentis primi.

Quarto sic. Sicut est de aliis necessariis, sic est de esse necessario. Sed aliæ proprietates necessarie per divinam potentiam tolli non possunt; non enim potest triangulus amittere tres angulos, nec diameter fieri commensurabilis per divinam potentiam. Constat nutem quod esse substantiarum abstractarum tolli potest et annihilari. Non sunt ergo (a) necesse in essendo; immo possibles esse et non esse, quantum est ex se.

Quinto sic. Sicut se habet possibile complexum ad compositum, sic possibile incompletum ad simplicem ontitatem. Possibile enim et impossibile sunt conditiones alicujus complexi ; ut Socratem currere est possibile et complexum; Socrates enim est quoddam possibile. — Et confirmatur per hoc, quod necessarium non solum consistit in complexione, ul

(a) *ergo.* — Om. Pr.

hominem ose animal est necessarium, immo in incomplexo; Deus enim est quoddam necessarium incomplexuin. Constat autem quod possibile complexum dicitur absolute el in so, non per respectum ad aliquid agens; non enim est possibile Socratem currere propter potentiam radentem super cursum, sed quia in se possibile est. Ergo possibile incomplexum, et huiusmodi est omnis creatura, non dicitur potentiate propter aliquam potentiam possibilem radere super ipsum, immo in se el absolute; el ita substantiae abstractæ, in se cōsiderata sunl possibiles non esse.

Sexto sic. De quacumque re simplici possunt formari duo conceptus habentes connexionem contingentem, non necessariam, illud tale dicitur contingens in online ad illam complexionem; ¶ oppositum enim si formentur conceptus quorum complexio esi necessaria, illud ¶l necessarium; ut patet quod de Socrate formatur conceptus animalis el substantiæ; conceptus autem animalis et substantiae necessario convertuntur; el ideo Socrates esi necesse esse in ordine ad hominem el animal; ista quippe necessaria est, Sociales est homo, d Socrates est animal. Sed constat quod de substantiis separatis potest formari conceptus formæ quietis el per se stantis, qui e>l (x) conceptus essentiae, el iterum formæ (luentis sive operationis et actus, qui esi conceptus esse. Inter istos aulem duos conceptus, non est connexio necessaria, immo contingens; essentia enim cuiuslibet creatura contingenter respicit esse el non e \$m-. Ergo nihil est dictu quin omnes crealurae, el sul>stantiæ ¶eparata in seipsis sint possibiles esse et non esse, ac defecibiles.

Septimo sic. Quod inert alicui ex conditione suæ nature, inest sibi absolute, non per compositionem (6), nec per comparisonem ad aliquod agens. Sed Augustinus dicit, *de Eide ad Pelrum*, cap. 13, quod *naturas a Deo facias ud defectum ducit natura originis*; el in libro *de Vera Religione* (cap. 18), ait quod creature *mutabiles sunt*. quia *non summæ sunt*, et Damascenus (lib. 2. *de Eide orth.*, cap. 6) dicit quod omne quod incipit finitur secundum naturam. Ergo absolute el secundum se substantial abstractæ sunt defecibiles el possibiles non esse.

Octavo sic. Aul substantiæ abstractæ, a Deo manuleiicatur quia sunt defecibiles in se; aul quia non sunl defecibiles in se. Non potesl dici secundum. Quod enim non est defecibile in se, non indiget tnanutenenle, cum possit permanere per se. Ergo læcexMi est quod detur primum, scilicet quod sint defecibiles in seipsis, el per consequens possibiles non esse. Sic ergo impossibile est poni quod substantiæ separata sint necessariae, aul incommutabiles in esse substantiali quantum est ex se, et quai

sint solum mutabiles per potentiam Dei agentis; nisi enim (a) hæc esset natura earum intrinsece, Deus ipsas annihilare non posset. Undo necesse est qUod natura earum non det eis quod sint semper, sed quod sint aliquando, el aliquando non, secundum voluntatem Dei producentis, ita quod voluntas non dat quod sint possibiles, sed quia natura earum est talis, ul docet Philosophus, I. CæZf *el Mundi*.

Hæc sunt argumenta ejus in forma.

C. — SOLUTIONES.

Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Pro quorum responsione, præmitto quod a passibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo, secundum aliquam potentiam activam vel passivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivnm, volare vero impossibile. Alio modo, non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile illud quod non est impossibile esse, el illud dicimus impossibile quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus esi commensurabile. Hoc autem possibili prælermisso, circa alia duo considerandum i^st quod impossibile, quod dicitur secundum nullam potentiam sed secundum se primum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum; omnis autem terminorum discobærentia est ratione alicujus oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur, 10. *Metaphyse*m (l. c. 15); unde in omni tali impossibili implicatur (6) affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nullius activæ potenliæ est; quia (γ) actio potenliæ activa senqær terminatur ad esse. Etsi enim aliquando sit peractionem non esse, ut in corruptione palet, (amen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius; sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentionis general calidum, sed si corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem el negationem esse simul, rationem efts habere non potest, nec etiam non entis; quia essi» tol(it non esse, et non esse tollit esse; unde nec principaliter, nec ex consequenti, potest esso terminus alicujus polentiae activæ. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, potest dupliciter attendi. Uno modo, propter defectum potenliæ ex seipsa, quia videlicet ad illum efieclum non potest

(s) 3 verbo *de tubtlaniiU* usque <l verbum qui «βi. — Om Pr.

(6) non per competitionem. — Om. Pr.

(a) enim. — Om. Pr.

(<i) implicatur. — camatur Pr.

(γ) quia. — quod Pr.

Ad extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare (α) aliquam materiam. Alio modo, proptei aliquod extrinsecum, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tripliciter. Uno modo, propter defectum potentiae activæ, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio. Alio modo, propter aliquod resistens vel impediens. Tertio modo, propter hoc quod illud quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. » Ista distinctio in forma est sancti Doctoris, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3; item, q. 3, art. 14. Eandem ponit quoad duo prima membra, 1 p., q. 25, art. 3. Dicit enim quod « aliquid dicitur possibile dupliciter. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam. Secundo modo aliquid dicitur possibile absolute ex habitudine terminorum, quia prædicatum non repugnat subjecto. » Et dicit quod eodem modo est duplex impossibile oppositum duplici possibili. Idem ponit, q. 46, art. 1, ad 1um; item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3.

Secundo, præmitto quod « judicium de possibili et impossibili potest dupliciter considerari : uno modo, ex parte judicantium; alio modo, ex parte ejus de quo judicatur. Quantum ad primum, sciendum quoti si sunt duæ scientiæ, quarum una considerat causas olliore, et alia minus altas, judicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque consident, ut patet in medico et astrologo, (piorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas; undo medicus dabit judicium de sanitate, vel morte infirmi, secundum causas proximas, id est secundum virtutem naturae; astrologus autem secundum causas remotas, scilicet secundum positionem (G) siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia, scilicet mundana, quæ dicitur Philosophia, quæ considerat causas inferiores, scilicet creatas, et secundum eas judicat; et divina, quæ dicitur Theologia, quæ considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas judicat. Dicuntur autem cause superiores, divina attributa, ul sapientia, bonitas, voluntas divina et hujusmodi. Tunc, sic loquendo de possibili et impossibili per respectum ad aliquam intentionem, aliquis effectus possibilis vel impossibilis judicatur a theologo secundum causas superiores; secundum autem judicium philosophi, dicitur possibilis vel impossibilis secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud judicium quantum ad naturam ejus de quo judicatur, sic patet quod effectus debent judicari possibles vel impossibles secundum causas proximas et determinatas, quas precipue effectus imitantur; et ideo secundum eas precipue judicium de effectibus sumitur. Quod patet per similitudinem potentia passiva. Nam materia non dicitur,

(s) *transmutare*. — *transire* Pr.

(C) *positionem*. — *proportionem* Pr.

proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quæ est remota, sicut terra ad scyphum; sed quæ est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 12), sicut aurum est potentia scyphus, sola arte educente in actum. Et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi a propinquis causis possibles vel impossibles dicuntur. » Istam distinctionem in forma ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 4; et 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3.

Tertio, præmitto quod necessitas multipliciter dicitur. « Necesse enim est quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo, ex principio intrinseco; et hoc sive materiali, sicut dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, sive formali, sicut dicimus quod necessarium est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et hæc necessitas est naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente. Et quidem, sicut cum aliquis sine hoc non potest consequi aliquem finem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam dicitur utilitas. Ex altero autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ex aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis. » Hanc distinctionem ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 82, art. 1. Item, t. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1. Item, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1. Item, 4. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1, quaestiuncula 2. Item, *de Veritate*, q. 22, art. 5; et q. 23, art. 4, ad 1um. Item, *Contra Gentiles*, lib. 2, c. 29.

Quarto, præmitto quod necessarium absolute dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, quia est necessarium per illud quod in essentia sua est, sive illud sit ipsa essentia, sicut in simplicibus, sive illud sit materia vel forma. Et isto modo accipit sanctus Doctor necessarium absolute et simpliciter, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, ubi dat dictam descriptionem necessarii absolute. Item, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1, ubi dicit quod necessitas absoluta est illa quæ est ex prioribus causis, ut ex materiali vel formali. Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 29. Item, 1 p., q. 82, art. 1. Alio modo dicitur aliquid necessarium absolute et simpliciter, propter habitudinem ad invicem terminorum, quæ in aliqua positione ponuntur, sicut hominem esse animal, et, omne totum est majus sua parte. Et isto modo accipit necessarium sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 23, art. 4, ad 1um; et 1 p., q. 19, art. 3, ubi ait : « Necessarium absolute judicatur ex habitudine terminorum : utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal ; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. » — Hæc ille.

Ex quibus distinctionibus videtur sequi : primo, quod substantiam separatam non esse est uno modo possibile, et alio modo non. Est, inquam, possibile secundo modo primæ distinctionis; quia scilicet non implicat contradictionem. Item, est possibile secundum iudicium theologi; quia scilicet per potentiam cause superioris, ut fuit dictum in secunda distinctione. Non est autem possibile secundo modo secundæ distinctionis, quantum ad naturam substantiam, ita quod in eius natura sit potentia ad non esse. Non etiam est (a) possibile secundum iudicium philosophi, qui iudicat secundum causas inferiores; et isto modo locutus est sanctus Doctor, *Contra Gentiles*, et in multis aliis locis. — Secundo, sequitur quod substantiam separatam non esse est impossibile uno modo, et alio modo non. Non est, inquam, impossibile quasi contradictionem implicans, nec per respectum ad potentiam secundum quam iudicat theologus; sed est impossibile secundum naturam, et secundum iudicium philosophi. — Tertio, sequitur quod substantiam separatam esse est necessarium absolute et simpliciter uno modo, et non alio modo. Est, inquam, necessarium primo modo quartæ distinctionis, sed non secundo modo ejusdem distinctionis; quia, licet sit necessarium isto modo, quia scilicet angelus est forma subsistens, quæ est propria potentia et receptaculum ipsius esse existenti®, ita quod ea posita ponitur esse, tamen hoc complexum, substantia separata est vel actu existit, non est tale quod habeat necessariam habitudinem terminorum, ita quod unum sit de ratione alterius; et ideo non est illo modo necessarium, quomodo est necessarium Deum esse, vel hominem esse animal, vel triangulum habere etc. — Quarto, sequitur quod ista propositio: substantia separata habet simpliciter et absolute necesse esse, uno modo est hæretica; alio modo est vera et catholica. Sed quia ille sensus, quem habet dum est vera, est magis physicus quam logicus, ideo theologi non libenter eam recipiunt, quia sensum posset erroneum generare. Sed tamen patet quomodo sanctus Doctor sensum catholicum habuit in positione ejus, *Contra Gentiles* disputans, qui illo modo necessarium accipiunt, quo ipse utitur. — Tunc

Ad primum istorum argumentorum Aureoli dicitur distinguendo majorem. Potest enim habere istum sensum, quod illud quod est impossibile in se, hoc

et sic conceditur major; sed minor sumpta sub majore ad illum sensum negatur. Potest autem habere alium sensum, scilicet quod illud quod est

causas proximas et inferiores, nulli est possibile; et sic est major falsa, et minor vera, ut patet per secundum corollarium. — Ad confirmationem dicitur eodem modo.

(a) *est*. — Om. Pr.

Ad secundum dicitur quod substantia? separata sunt necessaria?, eo modo quo dictum est in tertio et quarto corollariis. — Et ad primam probationem in oppositum dicitur, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q.5, art. 3, quod Avicenna fuit illius opinionis, sed opinio Commentatoris, in 12. *Metaphysical* commento 41, est in oppositum, et videtur esse rationabilior sancto Doctori. Ideo dicitur quod, licet non sit nisi unum necesse esse quod habet necessitatem a se, tamen non est inconveniens esse alia quæ habent necessitatem essendi ab alio, ut diciimus fuit in secunda conclusione. — Ad secundam probationem dicitur quod Avicenna hoc non demonstravit, nisi ad sensum qui dictus est, si aliquid tamen demonstret. — Ad tertiam dicitur quod illud quod est necessarium secundo modo ultimæ distinctionis, nullo modo potest mutari, etiam a Deo; sed si sit necessarium primo modo solum, non est inconveniens, ut patet per primam conclusionem. — Ad quartam dicitur quod necesse esse et possibile non esse, uno modo contradicunt, et alio modo non. Capiendo enim necesse esse secundo modo distinctionis ultimæ, tunc contradicit huic quod est possibile non esse; sed capiendo necesse esse primo modo illius distinctionis, vel secundo modo penultimæ distinctionis, non contradicunt semper, ut per prædictas distinctiones patet.

Ad tertium argumentum principale dicitur dupliciter. Primo, quod Algazel fuit insecutor Avicennæ, ut patet per Dominum Alberlum, in multis locis, et ipsi ejus libri testantur, scilicet Algazelis; et ideo dicitur quod ipse fuit illius opinionis, cujus opposita est verisimilior, ut dicit sanctus Doctor. Aliter dicitur quod argumentum solum probat quod substantia separata est de se possibilis esse; et hoc conceditur. Sanctus Thomas enim concedit ubique quod omnis creatura, quia habet esse a Deo, est potentialis ad esse, nec est suum esse. Sed illud quod est in potentia ad esse, non oportet quod sit in potentia ad non esse; ac per hoc tali possibili non repugnat necesse esse, loquendo de necessario metaphysico, non autem loquendo de necessario absolutissime dicto, de quo procedunt rationes Avicennæ, et est necessarium logicum, oppositum scilicet possibili non esse. Inde necessarium absolute logicum est cui repugnat ex terminis non esse; sed necessarium metaphysicum est quod non habet in se potentiam ad non esse. Aliter dicitur quod ipse diffinit ibi possibile logicum, quod scilicet sanctus Doctor vocat possibile simpliciter.

Ad quartum dicitur quod alio modo substantia separata est necesse esse, quam illa de quibus arguens loquitur, ut patet in ultima distinctione; quia talia complexa sunt necessaria simpliciter et absolute, logice loquendo, non solum metaphysico; sed substantia separata solummodo est necesse esse absolute metaphysice.

Ad quintum dicitur quod fundamentum illius

argumenti expresse est contra Philosophum, 5. *Metaphysical* (t. c. 17), ubi ponit distinctionem primam, quam arguens nititur destruere. Et ideo praeterea minor est falsa, quia mundum esso fuit possibile per potentiam Dei ante mundi creationem, licet mundum esse sit complexum. Item, major istius argumenti nullam habet apparentiam. Secus enim est de complexo, quod non eat directe terminus actionis alicujus potentiae, et secus est de incorplexo.

Ad sextum dicitur quod solum probat quod substantia separata non habeat necesse esse secundo modo ultimae distinctionis; et hoc conceditur. Si enim intendat excludere aliam necessitatem, negatur major argumenti.

Ad septimum conceditur major. Sed ad minorem dicitur quod Augustinus intelligit quod quia creatura? natura est ex nihilo, potest redigi in nihilum; utrumque tamen est per potentiam Creatoris et non creatura, ut dictum est in secunda conclusione; sed intelligit quod natura creature cujuslibet habet potentiam ad non esse. Eodem modo dicitur ad secundam auctoritatem.

Ad octavum dicitur quod substantia? separatee rnanutenentur a Deo, et indigent mantenentia, licet sint indefectibiles in se, hoc est per potentiam intrinsecam. Et cum dicitur : quia quod non est defectibile in se etc. ; dico quod aliquid esse indefectibile in se dicitur dupliciter. Uno modo, quia ipsum deficere implicat contradictionem, sicut Deus est isto modo indefectibilis; et tale non indiget mantenente. Alio modo, quia in se non habet principium deficiendi, licet ab extra sit causa potens ipsum facere deficere ; et isto modo substantia separate sunt indefectibiles. Sed taliter indefectibile indiget alio consonante, non fonnaliter, sed effective. Et hujus causa est: quia indefectibile primo modo est proprie et principalissime indefectibile; et ideo oportet quod omne indeficiens sit indeficiens per participationem et actionem ejus. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum ; ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum, sicut ait sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 1. Et sic patet quid dicendum ad argumenta.

Nunc restat dicere ad rationem factam in pede quæstiōnis. Cum enim dicitur : Illud est etc.; dicendum quod, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 9, art. 2, ad 3. : « Forma dicuntur invariddles, quia non possunt esso subjectum variationis; subiiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur; non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis est aliquid. » — Hæc illo in forma. — Et eodem modo de motu et mutatione.

Et de ista quæstione hæc dicta sufficiant.

QUÆSTIO IV.

UTRUM PLURALITAS ATTRIBUTORUM DIVINÆ
SIMPLICITATI REPUGNET

t e k u m circa octavam distinctionem quæritur : Utrum attributorum pluralitas divinæ simplicitati repugnet.

Et arguitur quod sic. Illud enim quod est summe unum, maxime a pluralitate removetur; albus enim, secundum Philosophum, art qui esi magis impermixtus. Sed divina essentia est summe una ; quia est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas cadere potest.

In oppositum arguitur. Omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientiam, et bonitatem, et hujusmodi, simpliciter melius est esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

In ista quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ante conclusiones præmitto primo, quod per attributum non intelligo solum vocem vel conceptum, quem intellectus Deo solum attribuat componendo vel dividendo; quia talia attributa, de quibus loquimur, in Deo aeternaliter existunt, vox autem vel conceptus ex tempore sunt. Item, quia attributa divina non distinguuntur essentialiter, voces autem et conceptus distinguuntur essentialiter, si sint plures. Sed per attributa intelligit sanctus Doctor significata talium nominum, vocum, vel conceptuum; quæ nomina de Deo dicuntur; quorum nominum significata melius est reperiri in aliquo quam sua opposita. Exemplum hujus est sapientia. Significatum enim hujus reperitur in Deo, quia Deus est sapiens; item ubicumque et in quocumque, melius est inesse sapientiam quam insipientiam, vel quod non esse ibi sapientiam; et ideo sapientia est attributum divinum. Et similiter bonitas, justitia, intellectus, voluntas, scientia et hujusmodi. Et dicuntur attributa, quia significata talium nominum se habent ad divinam essentiam per modum intelligendi, sicut perfectiones secundaria predicate? de ipsa. Unde Commentator vocat talia dispositiones, 12. *Metaphysics*, commento 39 ; quia intellectus talia attribuit Deo, sicut prædicalum subjecto. Nec oportet omnia (a) talia esse communia

(a) o m n i a. — O m . P r .

Doo et creaturis, secundum mentem sancti Thomæ; quia ætemitas, immensitas, et huiusmodi, secundum eum, sunt attributa, et tamen non conveniunt proprio creaturis. Quod nutem sanctus Doctor isto modo capiat attributa, palet. — Tum quia, I. *Contra Gentile* cap. 31, dicit : « Sic enim, inquit, omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui dicimus, sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur » Et pot pauca iterum dicit : « Omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam virtutem ejus attribui est necesse. » — Ilæc ille. — Ex quo patet quod per attributa non intelligit nomina, nec conceptus intellectus, sed perfectiones productas. Idem dicit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5. — Tum quia, I. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 2, quærit : Utrum in divina essentia sit pluralitas attributorum. Et eandem questionem movet, I. p., q. 1, art. 2, sub hac forma : Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. Ex quo patet quod idem intendit per attributa et perfectiones rerum. Et I. *Contra Gentile* cap. 31, movet eam sub hac forma : Utrum divina perfectio pluribus nominibus significata divinæ simplicitati repugnet.

Istis promissis, ponitur

Prima conclusio : quod sapientia, bonitas, et omnia huiusmodi attributa sunt omnino unum re In Deo, et nullatenus extra Intellectum distincta.

Probatur sic isla conclusio auctoritate Commentatoris, in 12. *Metaphysics*, commento 39, ubi loquens de Deo dicit : « Est igitur unus Deus sapiens. Et contingit loquentibus in lege Maurorum, ponentibus has dispositiones additas essentiæ, ut sit unus per unam intentionem (a) additam essentiæ et dispositionibus. Et ulrique (δ) dispositioni dubitatur accidere compositio ; et omne compositum est novum, nisi dicant aliqua componi perse; et si aliqua essent quæ componerentur per se, tunc exirent de potentia in actum perse, et moverentur sine motore per se. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet, secundum eum, attributa non distingui realiter. Et statim post ostendit in Deo talia attributa non distingui, nisi in intellectu, seu per intellectum. « Et sic intelligendum est, cum diximus ipsum esse unum, et habentem vitam, scilicet idem subjecto, et duo secundum modum; non quia significant idem omnibus modis, sicut significant nomina synonyma, neque sicut significant nomina, neque sicut principale et sumptum (γ); quia sumptum significat illud quod signi-

ficat principale et magis. Vita enim significat aliquid non in subjecto; vivum (a) autem significat aliquid in subjecto, scilicet formam in materia, et habitum in subjecto. Ilæ igitur sunt dispositiones significationum nominum in eis quæ sunt forma in materia. In eis autem (6) quæ sunt forma non in materia, dispositio et dispositum reducuntur ad unum in esse, et duo consideratione. Ista enim essentia, cum fuerit accepta secundum quod esi posita, et fuerit disposita aliqua dispositione, tunc dispositio et dispositum unum erit in predicatione, et duo in intentione; quia predicalum differt a subjecto; sed lamen non sicut praedicatum differt a subjecto in propositionibus categoricis substantialibus. Dispositio enim et dispositum idem est, sicut in rebus abstractis; sed in potentia duo, quando intellectus dividit alterum ab altero. Intellectus enim natus (γ) est dividere adunata (5) in esse in ea ex quibus componuntur, quamvis non dividantur in esse; sicut dividit materiam a forma, et formam a composito ex materia et forma. Hæc igitur esi dispositio intellectus in rebus compositis ex materia et forma, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam per formam. Intelligit enim utraque adunata aliquo modo, et differentia aliquo modo (c); verbi gratia : quia cum disponit hominem per rationabilitatem, intelligit quod rationabilitas et subjectum rationabilitatis sunt idem in adunatione, et intelligit quod deferens in eis aliud est a delato. Cum (ζ) autem fuerit considenda dispositio et dispositum in eis quæ non (η) sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis, et nullus modus erit quo distinguatur predicalum a subjecto et disposito extra intellectum, scilicet in essentia rei. Sed cum intellectus componit aliquam propositionem ex dispositione et disposito in talibus rebus, tunc non (θ) intelligit ex eis nomina synonyma, ita quod propositio sit secundum nomen, non secundum intentionem; sed intelligit ea differentia secundum assimilationem, scilicet quod in talibus (i) accipit duo, quorum proportio ad invicem est sicut proportio predicati ad subjectum ; et ex eis componit propositionem aliquam, et nullam differentiam intelligit esse inter ea omnino, nisi secundum acceptionem, scilicet quia idem accipit esse dispositum et dispositionem. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis, secundum similitudinem ad propositionem categoricam in (x) rebus compo-

(a) intentionem. — dispositionem Pr.

(6) utrumque. — utrumque Pr

(γ) neque sicut significant nomina, neque sicut principale sed sumptum — neque tamen significant nomina sicut principale sed sumptum Pr.

(a) vivum. — unum Pr.

w autem. — Om. Pr.

(i) natus. — innatus Pr.

(i) adunata. — ordinata Pr.

(c) et differentia aliquo modo. — Om. Pr.

(ζ) cum. — quando Pr.

(η) non. — Om. Pr.

(θ) non. — Om. Pr.

(t) in talibus. — intellectus Pr.

jx) in. — Om. Pr.

silis, sicut intelligit multa secundum similitudinem; et si intellectus non accepisset in istis dispositionem et dispositum, non posset intelligere naturas eorum, neque declarare eas; et est inter ea magna differentia, quæ differunt in intellectu et in esse, et quæ differunt in intellectu tantum. Multiplicitas igitur in Deo non est nisi in intellectu differentia, non in esse.» — Hæc Commentator in forma. — Ex quo patet quomodo, secundum eum, vita et sapientia non differunt a Deo de quo predicantur, nisi in intellectu; et nullus est alius modus quo differant extra intellectum.

Item Avicenna, 8. libro *Metaphysics* suæ, capitulo ultimo, dicit: « Cum igitur intellexit proprietates primi principii secundum hunc modum, profecto non inveniuntur de eis aliqua quæ faciant debere esse in ejus essentia partes nec multiplicitem aliquo modo, »

Item Algazel, in sua *Metaphysica*, lib. 3, cap. 1, sic ait: « In ipso necesse esse nullo modo pluralitas est; supple absolutorum. Ofiortet tamen omnino designare necesse esse aliquibus designationibus; et necesse est distinguere designationes quæ inducunt pluralitatem in ipsum, ab his quæ non inducunt pluralitatem, sic quod non attribuantur ei nisi hæc solæ quæ nullam faciunt multitudinem. » — Hæc ille. — Ex quibus clare palet quod tam Averraës, quam Avicennæ, quam Algazelis, intentio fuit quod in primo principio nulla est multitudo absolutorum extra intellectum, licet intellectus ipsum concipiat diversis conceptionibus, ac per consequens designet ipsum diversis nominibus.

Ista eadem conclusio est de mente Magistri, ut patet, 1. *Sententiarum*, dist. 8, qui ultimo capitulo ait: « Hujus autem essentiæ simplicitas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsi; sed idem est habens et quod habetur. » — Ex quo patet quod ista attributa, quæ Averroës vocat dispositiones, et Avicenna proprietates, et Algazel designationes, non differunt, nec sunt multa quædam, nec plura accidentaliter in Deo, sed solum in nostro intellectu.

Secunda conclusio est quod divina attributa distinguuntur ratione.

II autem intelligatur conclusio, præmitto quid nominis rationis. Sciendum enim quod secundum Linconiensem, 1. *Posteriorum*, cap. 2, Aristoteles vocat diffinitionem multis nominibus, « Dicitur enim apud eum tam syllogismus quam diffinitio ratio, eo quod ratio prius dicta est virtus cadendi super occulta; hæc autem virtus discurrit in cognitionem occulti super aliquod notum, per quod venit in notitiam ignoti; ea autem super quæ discurrit sunt syllogismus et diffinitio, per quorum alterum venit in notitiam complexi ignoti, et per reliquum in notitiam

incomplexi, Hæc igitur duo, quia sunt quasi via super quæ currit ratio dicta secundum prius, vocantur nomine rationis secundum posterius. Dicitur etiam diffinitio terminus, eo quod diffinitio exprimit totam rem, ita quod nihil minus aut nihil amplius. Quod autem minus est re, non attingit terminos rei; et quod amplius est re, excedit terminos rei; sed quod precise commensuralur rei adequate, dicitur diffinitio. Similiter dicitur diffinitio, quia statuit fines rei, ultra quos non extenditur res, nec citra quos sistit. Similiter vocatur hac appellatione quod quid est, eo quod explicat de quovis quid sit ipsum. Diffinitio autem formalis ostendit quid erat esse, eo quod forma est vera essentia ipsius rei, et dat esse proprie; materia autem dat proprie potentiam essendi. » — Hæc ille.

hiem ponit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, ubi dicit: « Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellecte, quam significat diffinitio. » — Item, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3: « Hæc, inquit, prout hic sumitur, nihil aliud est quam illud quod intellectus apprehendit de significatione alicujus nominis; et in his quæ habent diffinitionem, est ipsa rei diffinitio, sicut Philosophus dicit, 4. *Metaphysics* (t. c. 11): Hæc quam significat nomen est diffinitio. Sed quædam dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non diffiniuntur, sicut quantitas, qualitas, et hujusmodi, quæ non diffiniuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est illud quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud unde qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant diffinitionem aut non. Et sic patet quod ratio sapientiæ, quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione hujus nominis, sapientia, quamvis sapientia divina non possit diffiniri. Nec tamen hoc nomen, ratio, significat ipsam conceptionem; quia hoc significatur per nomen sapientiæ, vel per aliud nomen rei. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. p., q. 27, art. 1: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intellegit(x), procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ. ex ejus notitia procedens; quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. »

Istis suppositis et præintellectis, probatur ista conclusio sic. In creaturis a quibus cognitionem accipimus, ista attributa sub diversis conceptionibus et rationibus a viatore cognoscuntur, ita quod non nisi sub illis diversis conceptionibus et rationibus possunt cognosci; nec illa attributa, prout sunt in Deo, potest viator Cognoscere, nisi in illis et per illas creaturarum rationes et conceptiones. Ergo divina attributa distinguuntur ratione. Tenet conse-

(a) m eo. — Ad Pr.

quentin. Quia ad hoc quod aliqua distinguantur ratione, et mereantur dici sic distincta, sufficit quod eadem res diversis conceptibus cognoscatur, non solum numero, sed etiam formaliter differentibus. Quod patet, quia nomina substantiva plurificantur secundum pluralitatem formæ per nomen significat®, ut dictum est alias. Unde, sicut ex unitate rationis aliquid dicitur unum ratione, immo aliqua, quantumcumque realiter multa, si tamen conveniant in una ratione, dicuntur unum ratione; ita ex diversitate rationum quibus una res potest concipi, dicitur aliquid, quantumcumque sit unum realiter, esse nulla secundum rationem; et illa res concepta sub una ratione, differt ratione a seipsa concepta sub alia ratione. Et sic palet consequentia. Major et minor manifest® sunt. Quantum enim ad maiorem, patet quod alia est ratio qua concipimus bonitatem, et alia qua concipimus sapientiam. Quod contingit ex hoc quod intellectus noster istas perfectiones rejie-rit in creaturis dispersas et realiter distinctas, ex quo consurgit quod quando una istarum perfectionum assimilai sibi nostrum intellectum, causando in eu sui speciem, alia non assimilât eum sibi, sed sunt diversæ assimilationes, et species, et conceptiones. Istam enim causam assignat sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 2; et, *de Potentia Dei*, q. 7, per totum. Minor autem hujus argumenti probatur. Quia Deus pro statu vi® non potest cognosci in se, hoc est per propriam speciem et adæquaïam, sicut probat sanctus Doctor. 1 p., q. 12, art. 2, tribus rationibus, quarum una est : quia « divina essentia est quid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato; et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest. » — Hæc ille. — Et sicut arguit quod nulla species ad hoc sufficit, ita dicit etiam, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, quod nulla conceptio intellectus creati représentât totam perfectionem divinæ essentiae, etiam si ille intellectus videret Deum. Deus ergo in via, quia non videtur per speciem adæquaïam, nec per essentiam suam tenentem locum speciei adæquatæ, cognoscitur per species creaturarum, et in conceptionibus, et rationibus creaturarum, ut dictum fuit in illa quæstione : Utrum Deum esse sit per se notum.

Ex quo potest formari talis secunda ratio pro conclusione. Quandocumque aliqua res superat omnem conceptionem nostri intellectus, necessarium est de illa re haberi diversas conceptiones. Sed perfectio divina excedit nostrum intellectum; habet enim in m? unitinsime omnem perfectionem communicatam omnibus creaturis; omnes autem perfectiones intellectus noster concipere non potest unica conceptione. Ergo necesse est quod propter sui imperfectionem, et excessum perfectionis exsistentis in Deo, formet diveraas conceptiones ; ex quo sequitur quoti

Deus per illas distinguatur, quasi distinctim tangatur.

Tertio sic. Conceptus intellectus représentât rem de qua formatur. Sed impossibile est quod una conceptio intellectus creati represented totam perfectionem divinæ essentiae. Ergo conceptiones formatas de divina perfectione necesse est esse plures, propter excessum divinæ perfectionis, et defectum intellectus nostri.

Quarto sic. Sicut se habet quælibet creatura ad recipiendum similitudinem divinæ perfectionis secundum esse reale, sic se habet intellectus ad recipiendum illius similitudinem secundum esse intentionale. Sed propter finitatem et limitationem creature csl quod perfectiones quæ sunt in Deo unum secundum esse et secundum rem, recipiuntur in creaturis sparsim et divisim; nec possunt in creatura esse adeo unit® sicut in Deo. Ergo ita est quod nec divina perfectio poterit imprimi nostro intellectui secundum esse intentionale, scilicet quantum ad speciem quæ repraesentet totam divinam perfectionem, vel quantum ad conceptionem etiam quam intellectus format mediante illa specie. Immo, sicut perfectiones quæ in Deo sunt unilissimæ, sunt plures et divis® in creatura; ita, licet Deus se unico verbo plene concipiat, nullus tamen creatus intellectus unica conceptione creata omnem perfectionem potest concipere; tunc enim illa creata conceptio esset unius rationis cum divina essentia. Unde, 3. *Contra Gentiles*, cap. 49, dicit sanctus Doctor, quod et similitudo Speciei inelligibilis, per quam aliquid intelligitur secundum suam substantiam, scilicet perfecte, oportet quod sit ejdsdèin speciei, vel magis species ejus; sicut forma domus quæ est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus quæ est in materia, vel potius species ejus n. — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 6. Ait enim, lôquens de rationibus attributorum : « Omnes, inquit, islæ multa rationes et divers® habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes islæ conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formæ non potest esse nisi unica similitudo secundum speciem, quæ sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen creedivers® similitudines imperfect®, (piarum quælibet a formæ repraesentatione deficiat, » — Hæc ille. — Et articulo precedent!, scilicet 5, hoc dicit : « Si autem, inquit, hujusmodi species inelligibilis nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1, dicit quod « ad hoc quod visus videat albedinem, oportet quod in eo reperiatur similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi ; quin alterius modi esse habet forma in sensu, et in

ie extra animam. Et similiter, ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, ojnlel quod iial in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sil idem modus existendi utrobique. » — Hæc ille. Ex quibus patet quod, si intellectus noster totam Dei perfectionem caperet vel conciperet, oporteret quod species intelligibilis, quæ esset principium illius intellectionis, vel conceptio quam ex illa intellectione haberet, esset ejusdem rationis cum divina essentia; quod est erroneum in viatore.

Tertia conclusio est quod non solum ntlrlhuth sunt In Deo, sed etiam rationes attributorum.

Probatur sic ista conclusio. In ipsa re quæ Deus est, est aliquid correspondens rationibus et conceptionibus attributorum. Ergo illæ rationes sunt in Deo. Tenet consequentia. Quia isto modo ratio sapientia» dicitur esse in aliqua re extra animam, non quia sit in ea subjective, sicut accidens in subjecto; illo modo enim sunt in intellectu; sed quia in re est aliquid quod respondet illi rationi, per similitudinem faciens ejus veritatem. Et ideo tales rationes dicuntur esse subjective in intellectu, sed in re sicut in fundamento suæ veritatis. Ex hoc enim res dicitur fundamentum rationis quæ est in intellectu, quia conformatur illi rationi, et est talis in essendo qualis illa in repræsentando. Antecedens probatur: quia rationes illorum attributorum sunt similitudines perfectionum repertarum in creaturis; unde, sicut res create per suas perfectiones aequaliter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatus; sicut dicitur, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5. Articulo etiam sequenti, dicit quod « conceptiones hujusmodi perfectionum in creatis inventarum, sunt similitudines imperfectæ divinæ essentialis, et non ejusdem rationis cum ipsa; et ideo nihil prohibet quin ipsa una eadem omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes istæ rationes sunt in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones; nam non essent venæ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptibus res illa responderet. » — Hæc ille, ibidem. — Istam conclusionem ponit, 1. *Sententiarum*, ubi supra; et *de Potentia Dei*, ubi dictum est.

Quarta conclusio est quod latarum rationum pluralitatis causa est Dei plena perfectio, et nostri Intellectus limitatio.

Istam conclusionem ponit. i. *Sentent.*, ubi supra, scilicet dist. 2, q. 1, art. 3, et probat eandem ibidem. Et primo quod hæc multiplicitas proveniat

ex parte Dei, non quidem sic quod in Deo sil quæcumque pluralitas rei nisi personarum, sed quia < res, quæ Deus est, superat nostrum intellectum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: lum quin ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc quod est in Deo unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio bonitatis in aliis creaturis. Undo, cum Deus secundum unam eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre apprehendere perfectionem ejus, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod <diversas conceptiones habeat de eo, quæ sunt diversæ rationes, et diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, in quantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per se videret, illi rei posset imponere nomen unum; quod erit in patria. Et ideo dicitur Zacharise, ultimo (v, 9): *in die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum*. Illud autem nomen ejus unum non significaret tantum sapientiam aut bonitatem, sed significata omnium istorum includeret. Si tamen intellectus videns Deum per essentiam, imposeret nomen rei quam videret, mediante conceptione quam habet, oporteret adhuc quod imposeret plura nomina; quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentialis. Unde divina re visa, diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imposeret, sicut et Chrysostomus (in expositione psalmi 148) dicit, quod angeli laudant Deum, quidam ut bonitatem, quidam ut majestatem, et sic de aliis, in signum quod non vident ipsum visione comprehendente. Sed conceptio perfecte repræsentans eum, est Verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic igitur patet quod pluralitas rationum provenit ex hoc quod Deus intellectum nostrum excedit. Quod nutem excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri (x), sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum propter suam perfectionem superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. » — Hæc ille in forma.

Similiter (6), *de Potentia Dei*, q. 7, art. 0, dicit: α Diversitatis, inquit, vel multiplicatis rationum et nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest jærtingere ad illam Dei essentiam videntam secundum quod in se est, sed videt eam per

() n verbo qui deficienter usque ad ted etiam exclusive. — Oui. Py.

() niniiliter. — ted Pr.

multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Inde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Verbum Dei, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; et propter hoc dicitur Zachariæ ultimo : *in illa die* etc., «piando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei perfectio ex creaturis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 13, art. 4. Item, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 31.

Quinta conclusio est quod, secundum doctrinam sancti Doctor!», multæ formalitates sunt in Deo secundum unum sensum, et secundum alium non est nisi una formalitas in Deo.

Sanctus enim Doctor, exponendo illud Hilarii, 6. *de Trinitate*, allegatum a Magistro in ultimo capitulo hujus distinctionis, scilicet : *Nec ipse qui Spiritus est, ex disparibus formis (a) est*, sic ait : « Deus dicitur spiritus essentialiter; unde formalitas, sive quidditas sua, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per «piam homo formalis est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, idem est formalitas quod quidditas. Cum igitur ad unum sensum in Deo sint multe quidditates, secundum eum, et ad alium non, sequitur quod idem dicendum est de formalitatibus, quod uno modo sunt plures dicendæ in Deo, et alio modo non. Assumptum patet. Quia, I. Sententiarum, dist. 25, q. 1, art. 4, ad 2^o argumentum, dicit quod per quidditatem potest intelligi natura absoluta; et sic in divinis non est nisi una quidditas. Potest etiam intelligi per quidditatem ratio vel intentio cujuscunque substantiæ, vel accidentis, vel relationis; et sic, « quamvis in divinis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non proprie possit concedi, quia quidditas, essentia, et diffinitio est simpliciter tantum substantiarum, prout probat Philosophus, 7. *Metaphysics*. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod quidditas potest accipi interdum pro ratione alicujus, et quod ubicumque sunt plures rationes, eunt plures quidditates illo modo.

Hoc idem dicit, *de Veritate*, q. 3, art. 2 : « Ex hoc, inquit sanctus Doctor, quod intellectus est factus in actu per speciem, operari potest formando quidditates rerum, et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod conceptio, et ratio, et verbum operatum

ab intellectu, secundum eum, dicitur quidditas. Cum igitur attributa habeant diversas rationes, sequitur quod habent diversas quidditates, et consequenter diversas formalitates. Idem tamen formalitates sunt in intellectu nostro subjectivo; sed in Deo sicut in fundamento et radice suæ veritatis. In intellectu nostro sunt actualiter distincta), et actualiter plures; sed in Deo sunt unum et indistinctæ, tamen in actu quam in potentia reali; seu actualiter plures et distinctæ in intellectu, sed virtualiter sunt plures in objecto: et idem est, dummodo caveatur error.

Ex quibus omnibus patet quod istarum rationum vel formalitatum pluralitas in nullo praejudicat divinæ simplicitati. — Item, quod attributorum multitudo secundum rationem in nullo etiam ei derogat; quia omnia sunt unum in Deo, licet ratio unus non sit ratio vel formalitas alterius.

Et in hoc primus terminatur articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, contra primam conclusionem, quod scilicet attributa divina distinguantur plus quam per intellectum ex natura rei, arguitur, secundum Scotum et sequaces suos, sexdecim mediis (juxta Aureolum).

Primum est tale. Nullum ens reale necessario presupponit aliquid quod sit factum ab intellectu; ens enim reale potest esse, circumscripto omni opera intellectus. Sed personæ divinæ sunt realissimæ, et presupponunt distinctionem intellectus et voluntatis; alioquin non magis Spiritus Sanctus produceretur per modum voluntatis quam Filius, nec e converso. Ergo intellectus et voluntas distinguuntur, omni alio circumscripto.

Secundum est tale. Productivum ejusdem rationis non determinatur ad certam pluralitatem; quia ratione enim producerentur duo, possent produci infinita. Sed divina essentia est principium productivum determinatum ad certam pluralitatem, puta ad personam Filii et personam Spiritus Sancti. Ergo necesse est eorum sit existens alterius rationis, prout est principium productivum hujus vel illius. Est autem principium productivum ex natura rei. Igitur essentia ex natura rei est alterius et alterius rationis; et per consequens est in ea distinctio rationum præter omnem actum intellectus.

Tertium est tale. Circumscripto omni actu intellectus, Deus est verissime creatus; nullus enim intellectus facit cum beatum per actum suum. Sed con-

(s) *fornis*. — *formalis* Pr.

sui quod Deus est beatus per intelligere et velle. Ergo intelligere et velle in Deo sunt ex natura rei.

Quartum est. Circumscripto omni actu intellectus, Deus habet omnem perfectionem simpliciter; alias Deus non esset perfectus nisi intelligeretur a nobis; quod falsum est. Tunc enim Deus non esset illud quo majus excogitari non potest; quia majus est quod est perfectum ex natura rei et in existentia, (scilicet) quod est perfectum solum in intellectu. Sed omnes perfectiones simpliciter non possunt poni in Deo, quin aliquantulum distinguantur. Si enim non distinguerentur, sed essent id ipsum quod divinitas omni modo, tunc non esset nisi una perfectio simpliciter, utpote divinitas. Et iterum, nulla esset perfectio in creaturis formaliter, cum in ipsis non existat divinitas formaliter. Et adhuc : actus et forma distinguit et separat, 7. *Metaphysics* (t. c. 48); et per consequens, si justitia est actualiter et formaliter in Deo, actu distinguitur a sapientia; et sic de aliis. Et iterum : si ex natura rei sunt in Deo hujusmodi perfectiones, erunt ibi diffinitiones earum; diffinitio enim est terminus, unde habet finire et distinguere; erunt ergo ibi diffinitive. Et iterum : cum ens et unum convertantur, si ibi est quiddamativa ratio sapientiae, est ibi quiddamativa unitas, per quam sapientia sic est sapientia quod non est justitia, nec e converso; æquitas est tantum equitas, secundum Avicennam; et eodem modo sapientia est tantum sapientia. Relinquitur ergo quod hujusmodi perfectiones distinguantur in Deo ex natura rei.

Quintum est : Illa quæ intelliguntur distincte intellectu intuitivo, habent distinctionem ex natura rei; in hoc enim differt intuitiva notitia ab abstractiva, quod intuitiva concernit existentiam et actualitatem rei. Sed divinæ perfectiones intellectu intuitive distincte concipiuntur. Quod patet; quia Deus intuetur suam bonitatem et suam veritatem et alias perfectiones, beati etiam amant bonitatem divinam, non autem amant nisi quod intuentur. Relinquitur ergo quod istæ perfectiones distinguantur in Deo ex natura rei.

Sextum est quod in quocumque signo contradictoria verificantur de aliquo, oportet quod ibi sit aliqua multitudo; alias contradictoria verificantur de eodem penitus, quod esse non potest. Sed circumscripto omni actu intellectus, memoria et voluntas se habent sic, quod de ipsis verificantur prædicta contradictoria. Ergo distinguuntur in Deo ex natura rei, ante omnem actum intellectus. Minor patet; quia memoria est principium gignendi Verbum, non nutem voluntas.

Septimum est : Licet diffinitio sit opus intellectus, tamen indicat quid est esse rei, secundum Philosophum, 6. *Topicorum* (c. 1). Sed perfectiones divinæ habent distinctas diffinitiones; diffiniens enim sapientiam non [Mineret in ejus diffinitione rationem bonitatis vel justitiæ. Ergo istæ per-

fectiones habent in Deo distincta esse quiddamativa.

Octavum est : Conceptus attributales non sunt vani, nec falsi, nec fictitii, nec superflui. Sed si non essent in Deo ex natura rei distincta attributa, conceptus isti essent vani; quia concipiendo sapientiam conciperetur quidquid est in Deo ex natura rei, et tunc vanum esset quaerere alia circa Deum, ex quo sub conceptu sapientia omnia habita sunt, quæ ex natura rei reperiuntur in Deo. Essent etiam falsi et fictitii; quia attribuendo aliquid ei in quo non est, falsus et fictitius fit intellectus. Ergo de necitate istis conceptibus correspondent aliqua aliquo modo in Deo distincta.

Nonum tot : Ubicumque potest observari ordo demonstrativus, probativus, et illativus, et similiter ordo æqualitatis, ibi videtur esse distinctio ex natura rei; quia nihil probat vel infert se, nec aliquid est æquale sibi. Sed Augustinus, 8. *de Trinitate* (cap. 1), infert ex veritate, in qua Pater et Filius sunt squales, magnitudinis squalitatem. Ex quo duo innuntur. Primum quidem, quod secundum perfectiones attributales potest esse æqualitas. Secundum est, quod inter illas est ordo illativus et probativus. Ergo distinguuntur ex natura rei, et non per operationem intellectus.

Decimum est quod circumscripto omni actu intellectus, divinitas est *pelagus substantia infinita*, sicut dicit Damascenus, lib. 1. (*de Fide orth.*, cap. 9). Sed non potest esse pelagus nisi ibi sit aliqua multitudo. Ergo circumscripto omni intellectu, ibi est perfectionum multitudo.

Undecimum est : Illud quod Filius nascendo accepit a Patre, videtur esse in Deo ex natura rei. Sed Hilarius dicit, 12. *de Trinitate*, quod Filius in *his nominibus : ternarum proprietatum natus est*, in quibus Pater subsistit. Ergo hujusmodi proprietates sunt in Deo.

Duodecimum est : Augustinus dicit, 15. *de Trinitate*, quod omnes perfectiones in Deo mutuo sunt æquales. Sed constat quod nulla esset æqualitas, nisi essent in Deo distincte ex natura rei. Ergo.

Tertiumdecimum est : Possibilitas plurium rationum fabricatarum ab intellectu in unitate et simplicitate divinæ essentiæ non probat quod trinitas personarum stet cum eadem simplicitate; nullius enim momenti esset probatio qua inferretur per hunc modum : plures conceptus possunt stare cum una simplici re; ergo plures res possunt stare. Sed Augustinus, *Contra Maximum*, probat quod trinitas personarum potest stare cum simplicitate divina sine compositione et partialitate, ex hoc quod multe perfectiones essentielles possunt stare cum eadem. Ait enim sic, lib. 2, c. 10, alloquens Maximum : *Tu (a) dixisti unum Deum Patrem, et illum*

(») tu. — cum Pr.

inquis virtutem esse ingenitam simplicem. Et tamen in hac virtute simplici multa videris commemorare, cum dicis : Deus Deum genuit, bonus bonum, sapiens sapientem. Numquid ergo bonitas et sapientia et potentia partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Et tunc infert : *Si ergo in una persona Patris illa invenis quæ plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus est simplex; quanto magis Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus est Deus, propter indivisam unitatem.* Hæc Augustinus. — Unde patet quod ridiculose arguit, si bonitas et sapientia distinguuntur per actum intellectus. Ergo ex natura rei habent distinctionem.

Quintumdecimum est : Illud quod tollit processum doctorum et verba eorum, non videtur esse verum. Sed doctores antiquissimi consueverunt dicere quod hæc propositio : veritas est bonitas, verificatur in Deo non formaliter sed identice; impleverunt etiam multas membranas de attributis et habitudine quam habuit inter se; quæ omnia viderentur vana, si nihil corresponded eis in Deo, sed tantum distinguerentur per intellectum. Ergo, ul videtur, distinguuntur ex natura rei.

Septimumdecimum est : Major est identitas essentia cum essentia, et sapientia cum sapientia, quam sapientia cum essentia; nam de essentia non (*i*) possunt formari duo conceptus, sicut possunt de sapientia et essentia. Sed essentia (δ) est sibi ipsi in summo eadem. Ergo sapientia et essentia non sunt in summo eadem ex natura rei.

Decimumseximum est : Si attributa distinguantur per operationem intellectus : aut hoc esset ab intellectu divino; aut ab intellectu creato. Primum non potest dari. Tum quia, cum intelligere sit unum attributum, quæritur per quid illud intelligere distinguitur; si enim per aliud intelligere, procedetur in infinitum; si vero est ibi ex se et ex natura rei, pari ratione sunt ibi omnia alia attributa. Tum quia omnis actus præsupponit potentiam; intelligere igitur non potest distinguere intellectum; et sic intellectus est ibi ex natura rei; et pari ratione alia attributa. Nec potest dari secundum. Tum quia nullus respectus rationis, sive sit ad intra, sive sit ad extra, potest esse perfectio simpliciter, cum respectus rationis sit ens diminutum. Tum quia non potest esse formaliter infinitum; et nulla alia sequuntur impossibilia.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem arguitur quod attributa divina distinguantur realiter (γ), nec sint eadem res. Attributa(*)

(*) non — Om. l. r.

(6) etientia. — tue Pr.

(γ) realiter. — Om. Pr.

perse distinguuntur ratione. Ergo non sunt eadem res. Tenet consequentia : quia nulla res distinguitur a seipso secundum rationem, ergo quæcumque distinguuntur secundum rationem, non sunt eadem res. Assumptum, cum probatione hujus consequential, quod nulla res distinguitur a seipso secundum rationem, immo generaliter omnis distinctio sit inter extrema distincta, proxit Gregorius de Arimino, in hac distinctione (q. 2, art. 1), sex mediis.

Primum est istud. Si aliqua res distingueretur ratione vel secundum rationem a seipso, aliqua ratio esset ejus, quæ non esset ejus. Consequens est impossibile. Sed declaratur consequentia. Quia omne quod aliquid distinguitur ab aliquo, est proprium illi quod distinguitur, et non est commune sibi et illi a quo distinguitur; hoc est evidens ex se. Ergo si aliquid distinguitur ratione ab aliquo, aliqua ratio erit sibi propria vel ejus, quæ non erit illius a quo distinguitur, et si distinguitur a seipso, illa ratio erit ejus et non erit ejus. Unde, signata illa ratione qua distinguitur a seipso, verum erit dicere: hæc ratio est ejus; et hæc etiam erit vera : hæc ratio non est (a) ejus, eodem penitus demonstrato per subjectum et prædicatum utriusque. Ista autem sunt contradictoria. Et sic patet impossibilitas consequentis

Secundum est tale. Quod distinguitur et a quo distinguitur, oportet esse distincta. Et hoc universaliter verum est in omnibus; quia omne distinctum a distincto est distinctum. Si ergo aliqua res distinguitur a seipso, qualitercumque distinguitur, ipsa est aliqua distincta, cum ipsa tunc sit quod distinguitur et a quo distinguitur. Si autem est aliqua distincta, ipsa est aliqua plura, et non precise unum; alioquin aliqua distincta essent precise unum, et per consequens non essent distincta, quia de ratione unius est esse indivisum in se. Ergo, si aliqua res distinguitur ratione a seipso, ipsa est aliqua plura. Sed hoc est impossibile. Quia, aut esset plures res, aut plura entia rationis. Non plures res, cum supponatur esse una; et ul tollatur omnis calumnia, ponitur quod sit simplex. Item, quia tunc distingueretur a seipso re (6), et non ratione tantum, ut supponitur. Nec plura entia rationis; quia ens reale non est aliquod ens nec aliqua entia rationis, nec etiam per intellectum ens reale potest transmutari in ens rationis, aut fieri ens rationis. Item, cum illa sola distinguantur quæ sunt plura, et sola entia rationis sint plura per responsionem, sola entia rationis erunt distincta, et per consequens non res.

Et si dicatur quod non est plura entia rationis, nec plures res realiter, sed plures res secundum rationem (γ). — Contra : Aut intelligitur quod est plures res secundum rationem et non realiter, quia

(«) est. — erit Pr.

(6) re. — Om. Pr.

(T) et non realiter. — Ad. Pr.

scilicet ante operationem animæ non sunl plures res, sed per operationem animæ fiunt plures res; aut quia non sunt plures, sed judicantur plures. Primum non potest eese; quia intellectus non potest multiplicare unam rem in plures res. Si secundum dicatur, nihil valet; quoniam ei judicat pluralitatem ubi non est, iudicium falsum est, el per consequens false ponitur talis distinctio rationis (a) unius rei a seipsa.

Forte dicetur aliter, scilicet quod est plura entia rationis, non quidem formaliter, seri objective, id est, non plures rationes, ita quod ipsa res sit hæc ratio et illa, nec est (C) plures in §e reali, sed tantum in esse objective, scilicet quia est objectum plurium rationum et conceptionum, et secundum quod est objectum unius est aliud a seipsa secundum quod est objectum alterius. — Contra : Aut intelligi » quod est plura objective, id est plura objecta, sic quod objectum unius conceptus non est objectum alterius; aut est plura objective, id est, est objectum plurium conceptionum, non tamen est aliud objectum unius conceptus ab objecto alterius, sed idem. Si primo modo : aut ipsa res est præcise objectum conceptus, et tunc cum res sit una tantummodo, non erunt plura objecta ; aut non ipsa res precise est objectum, sed aliquid aliud lactum in ipsa ab intellectu. Quidquid sit, illud simul cum ipsa re est objectum, vel illud aliud solum est objectum; et quodeumque horum duorum detur, cum solum sint plura in esse objective per responsionem, sequitur quod ipsa res precise non distinguitur a seipsa, sed tantummodo illa entia facta per intellectum circa rem, vel aggregata ex illis, distinguuntur. Si secundo modo dicatur, tunc non est aliqua pluralitas nisi in conceptionibus vel rationibus; el per consequens illi soli distinguuntur, et non res ipsa.

Tertium est tale. Nullis rationibus res ipsa fit non ipsa. Ergo nullis rationibus ipsa res fit distincta a seipsa. Cum igitur sine rationibus non sit distincta a seipsa, per rationes etiam non est distincta a seipsa. Antecedens patet; et utraque consequentia probatur. Quia sequitur : hæc res est distincta a seipsa; ergo alia a seipsa; et ultra, igitur ipsa non est ipsa.

Sed dices ad antecedens, quod verum est intelligendo sic quod nullis rationibus res ipsa fit non ipsa secundum rem, ut Socrates non fit per rationem non Socrates realiter; sed non est inconveniens quod per rationem res aliqua fiat non ipsa secundum rationem; undo res, secundum unam rationem, est non ipsa, secundum aliam. — Contra. Cum dicis res secundum rationem, aut sumis rem et rationem simul, et hoc totum dicis non esse ipsam secundum aliam rationem, id est aliud totum aggregatum ex ipsa el alia ratione, qualitercumque intelligi po^{il}

aggregatio illa ; et in hoc sensu verum est quod dicitur, propter alietatern rationum implicatarum ; sed sic non est responsio ad argumentum, quia nec contra hoc inducitur. Aut sumis rem ipsam precise secundum se, quæ illis rationibus consideretur; el tunc est sensus, quod res considerata una ratione est non ipsamel considerata alia ratione; qui sensim est ex toto falsus, cum eadem res pluribus considerationibus et rationibus possit concipi, et sic supponitur in proposito.

Quartum est tale. Quia cum dicitur quod una res distinguitur ratione a seipsa : aut intelligitur distinguere ratione, id est, a ratione tamquam agente distinguente, sicut dicimus quod intellectus distinguit aliqua ab invicem; et hoc modo impossibile est aliquam rem per intellectum vel nb intellectu, non solum realiter, sed objective distinguere a seipsa; quamvis enim intellectus unam rem po^{it} distinguere ab alia, el unam in seipsa distinguere, scilicet unam ejus partem ab alia, ul unam medietatem continui (a) ab alia, et materiam a forma; et omnis res quæ sic in se vere per intellectum distinguitur, vere in se est composita; nulla tamen per intellectum a seipsa distinguitur, sive sit simplex, sive composita, sic quod ipsa lota sit quod distinguitur, et ipsa lota sit a quo distinguitur. Aut intelligitur distinguere ratione, id est, per rationem tamquam per formale distinctivum; el hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, tamquam per distinctivum intrinsecum; sicut una res per suam formam intrinsecam distinguitur ab alia, vel per aliquam ejus partem intrinsecam; et hoc modo etiam est impossibile aliquam rem secundum se distinguere ratione a seipsa, cum ratio non sit intrinseca rei. Alio modo potest intelligi distinguere ratione tamquam distinctive exlrinseco, sicut dicimus substantiam istam distinguere ab alia suo accidente vel qualitate; et hoc modo etiam impossibile est unam rem distinguere a seipsa ratione; quia quæcumque distinguuntur sic per extrinseca distinctive, necesse est distinguere essentialiter, sive seipeis primo (C), sive aliquo sui, sic quod non precise per illa extrinseca distinguuntur. Hoc patet. Quoniam si in una substantia sunl plures qualitates, non ex hoc ipsa distinguitur qualitate vel qualitatibus a seipsa; quoniam qualitas distinctive non est communis illi quod distinguitur et illi a quo distinguitur, sed alteri tantum propria. Sed utique una substantia distinguitur per suam qualitatem ab alia substantia quadam, el hæc quæ distinguitur est essentialiter alia substantia ab alia a qua distinguitur. Si ergo res aliqua distinguitur ratione ab aliqua re hoc modo, necesse est eas esse distinctas res; et per consequens impossibile est unam rem a seipsa ratione distinguere.

() rationi*. — Om. Pr.

() eat. — alio Pr.

() ut unam medietatem continui. — et unam medietatem contineri Pr.

() pnnio. — primo modo Pr.

Quintum est tale. Nulla res distinguitur a seipsa aliquo modo propter causationem quarumcumque rerum (a) in ipsa, vel circa ipsam. Ergo nulla res distinguitur a seipsa aliquo modo propter quascumque conceptiones, vel rationes per intellectum formatas de ipsa. Tenet consequentia per locum n majori ad minus. Magis enim videretur quod res diverse factæ in aliqua una re, et diverse actiones reales deberent facere rem illam aliquo modo differre a seipsa, quam considerationes anirnæ : tum quia tales res factæ in illa sunt subjective in illa, rationes autem non sunt subjective in re sed in anima ; tum quia realis actio magis est apta transmutare et dividere rem quam consideratio nostra, undo propter nostrum affirmare vel negare res non mutantur. Antecedens patet. Quia, si sit aliqua substantia habens in se plures qualitates distinctas, quamvis illæ qualitates distinguantur inter se et aggregata similiter, ipsa tamen secundum se præcisa a qualitatibus non distinguitur a se. Quia, nec realiter, cum sil una res numere indivisa, quæ est ulriusque subjectum. Nec ratione tantum. Tum quia illa? qualitates non sunt rationes sed res, et per consequens distingui per illas non est distingui per rationes; insuper, quia sicut nihil per rationem distinguitur ab aliquo realiter, sic nec per rem distinguitur ratione ab aliquo. Tum quia distinctio rationis non est præter operationem anirnæ ; sed tales qualitates sunt in illa substantia præter operationem anirnæ, esto quod numquam consideretur; ergo per illas non distinguitur ratione a seipsa, et per consequens nullo modo. Item, quia esto ijuchl una res videatur pluribus visionibus, licet visiones illa? ab invicem sint distincta», ipsa tamen non distinguitur visione a seipsa; ita etiam, dato quod una res concipiatur pluribus rationibus, ipsa non distinguitur ratione a seipsa, sed illæ rationes tantum mutuo distinguuntur.

Sextum est tale. Nullum ens rationis distinguitur re, vel secundum rem, vel per rem, a seipso. Ergo nulla res distinguitur ente rationis, vel ratione, seu jkt rationem, a seipsa. Tenet consequentia satis apparenter : quia non minus res est ipsa quam ens rationis est ipsum, nec illud sibi esi magis idem quam illa sibi; et sicut esse idem vel diversum re est propnum rei et enti reali, sic esse idem vel diversum ratione proprium est enti rationis; (piare, sicut se habet distingui re ad ens rationis, sic distingui ratione ad ens reale.

Ex quibus omnibus videtur quod nulla res extra animam distinguitur ratione a seipsa; immo, quæcumque distinguuntur ratione, non sunt eadem res. Cum igitur perfectio allributa+is sit vera res extra animam, et non raliio, nec rationem includens, el (6)

rerum. — raliOfium Pr
(<) e<. — Om. Pr.

cum non sint diversæ res extra animam, justitia divina el sapientia, et sic de aliis attributis, sequitur quod nullo modo distinguuntur ratione, cum sint eadem res.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eandem conclusionem arguit Aureolus, 3. quæstione hujus distinctionis (art. 2 el 3), multipliciter.

Et primo sic. Illa quæ nullam rationem absolutam vel respectivam determinatam important principaliter el in recto, sed tantum conceptum indeterminatum (a) cum connotato determinato, non dicunt diversas rationes. Sed attributa, ut justitia, sapientia, intellectus, voluntas, æternitas, immensitas, sunt hujusmodi. Ergo non dicunt diversas rationes; nec consequenter distinguuntur ratione. Consequentia est bona, el major manifesta est; sed minor probatur multipliciter.

Primo sic. Nam intellectus, voluntas, el sapientia, et hujusmodi, in recto el principaliter (6) dicunt in se conceptum entis, (pii est denudatus ab omni ratione determinata, licet in obliquo dicant aliquod determinatum connotatum ; ul patet. Nam intellectus importat illud cui res sunt præsentis in esse objective; similiter voluntas illud quod in aliud inclinatur post apprehensionem intellectivam; justitia vero, illud quo «piis reddit unicuique quod suum est; et sic decæteris. Constat autem quod in omnibus istis conceptibus nihil est determinatum principaliter, sed solum connotative. Cum enim concipio hoc quod dico, illud (pio quis reddit unicuique etc., ly illud quo non est aliquid determinatum, sed potest competere omni rei el rationi. Eodem modo potest induci de cæleris attributis.

Secundo probatur eadem minor sic. Illud quod cum omni re et ratione coïncidera jtiotesl, non importat determinate aliquam rem aut rationem ; tale enim importat directe conceptum entis abstrahentem ab omni re et ratione determinata. Sed constat quod conceptus attributales sunt hujusmodi ; ut patet de sapientia. Quæ, cum sil illud quo verum ponitur in esse conspicuo et perfecto et objective formato, si hoc fiat per qualitatem, sicut in nobis, illa qualitas erit sapientia; si vero per essentiam, sicut (y) in Deo, illa erit sapientia ; et generaliter, quæcunque res hoc faceret, illa esset (o) sapientia; immo etiam digitus. Et ita de aliis attributis. — Et si dicatur quod coincidunt (c) in omnem rationem, aliquo addito; non valet. Quia qualitas quæ est sapientia nostra, pèr suam propriam rationem, quæ est talis res accidentaliter et talis qualitas, ponit res in esse formato; et similiter divinitas, per propriam ratio-

() indetemiinaiuni. — *determinatum* Pr.

() non — Ad. Pr.

(/) *tiut.* — fit Pr.

(é) *etel.* — *erit* Pr.

(c) *coinctdunt.* — cotncidit Pr.

nem divinitatis, et non per aliam rationem mediam, hoc facit ; et ita sapientiacoincidit in plures rationes, nullo addito.

Tertio ad eandem minorem arguit sic. Si aliqua ratio communis importetur per attributum, participata ab omnibus quibus competit illud attributum, aut erit communis quidditative, sicut animal omni animali; aut erit communis quasi accidentaliter. Sed non potest dici primum. Tum quia Deo et creaturae aliquid esset commune quidditative importans determinatam rationem ; et tunc illa determinata ratio haberet rationem superioris, et universalis, et praedicabilis in quid de pluribus alterius rationis; et tunc non apparet cur non esset genus. Tum quia a sapientia creata et increata abstraheretur una communis ratio praedicabilis in quid, et esset aliquod commune univocum sapientiæ create et increate. Tum quia tunc a sapientia creata abstraherentur rationes quidditative, quarum una non contineretur sub alia, scilicet qualitatis ratio et ratio sapientia communis; constat enim quod ratio sapientiae non praedicatur quidditative ille ratione qualitatis ; secundum hoc ergo sapientia creata contineretur sub duabus quidditativis rationibus, quod est contra regulam Philosophi, in *Prædicamentis* (tract. 1. cap. 4), dicentis quod *diversorum generum et non subalternatini positorum diversæ sunt species et differentia?*, et idem est de omni praedicato quidditative. Nec potest poni secundum. Tunc enim sequeretur quod qualitas, quæ est in anima, non esset formaliter sapientia, sed per quamdam rationem additam, si sapientia in communi diceret quamdam rationem accidentalem participatam ab omnibus sapientibus; quod non est verum. Relinquitur ergo quod sapientia non dicat rationem determinatam. Et idem patet de aliis attributis.

Quarto ad idem arguit sic. Si attributa dicerent etc., pari ratione verum, bonum, unum et alia transcendentia, dicerent aliquam unam rationem, cum ista sint de attributis. Sed constat quod non dicunt. Si enim verum diceret aliquam etc., illa esset una, et bona, et vera; et sic procederetur in infinitum. Unde, cum omnis ratio determinata includat ista, impossibile est quod ipsa importet unam determinatam rationem.

Quinto ad idem sic. Unumquodque cognoscitur ex sua propria diffinitione. Sed constat quod in diffinitione attributi cujuslibet, nihil determinatum exprimitur principaliter et in recto, sed solum connotative et in obliquo. Si enim diffiniatur sapientia, dicetur quod est illud quo res objective lucet. Hic (x) autem in recto ponitur (€) illud quo; et hoc nihil determinatum dicit; in obliquo autem ponitur relucencia rerum objectiva. Et ita de justitia et

caderis. Ergo nullum attributum dicit principaliter etc.

Sexto ad idem sic. Impossibile est plures rationes disparatas de eodem praedicari quidditative; sequeretur enim quod de eodem possent formari plures quidditates. Sed omnes perfectiones attributales (a) predicantur in quid de Deo. Dicit enim Anselmus, *Monologio* 10, quod *ir quaeratur de ipsa summa natura*, videlicet de divinitate, *quid sit, nihil verius respondetur quam justitia ; quoniam summa natura non proprie dicitur quod habet justitiam, sed quod existit justitia, Quod vero in exemplo justitiae ratum esse conspicitur, hoc de omnibus quæ similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus per rationem sentire constringitur. Quidquid enim de illa dicatur, non qualis vel quanta sit, sed magis quid sit demonstratur; illa enim est summa essentia, summa vita, summa magnitudo, summa pulchritudo*, et multa alia quæ ibi ponit Anselmus. Ergo ista perfectiones non dicunt determinatas rationes.

Septimo ad idem arguit. Si sapientia in communi dicit unam aliquam rationem determinatam, quæ sit communis Deo et creatura : aut illa est absoluta, aut respectiva. Non secundum. Quia, aut poneret respectum realem, et tunc essent multæ relationes reales (6), cum tamen non ponantur aliqua reales in Deo nisi proprietates personales; aut dicerent respectum rationis; quod non esse potest : tum quia respectus rationis non est perfectio simpliciter, cum sit ens diminutum ; tum quia hujusmodi respectus fiunt ab intellectu, et ita Deus non esset perfectus nisi aliquis intellectus fabricaret in eo istos respectus rationis. Nec potest dici quod sint absolute hujusmodi rationes. Quia tunc Deus non esset beatus nisi per talem rationem, nec justus, nec bonus per essentiam; cujus oppositum clamat veritas fidei et philosophiæ. Ergo conceptus attributales non important aliquam determinatam rationem. Et sic patet minor probanda.

Ista autem septem argumenta facit Aureolus non contra solum sanctum Doctorem, sed generaliter contra eum et contra Scotum, Hervicum, Durandum, Godofridum, et omnes alios qui ponunt hujusmodi attributa rationes determinatas importare; et in hoc dicit omnes decipi.

Sed secundo loco specialiter arguit contra positionem sancti Doctoris sic : Tanta est infinitas realis divini essentiae, quanta est infinitas secundum rationem divinæ perfectionis; aequè enim illimitatus est Deus secundum rem, sicut secundum rationem. Sed non obstante reali illimitatione Dei, tota res divinitatis concipitur uno conceptu, nec participantur conceptiones de realitate infinita divinitatis.

(x) *hic*, — *Imo* Pr.

(6) *ponitur*. — *Om.* Pr.

(x) *attributetur*, — *Om.* Pr.

(6) *reale*. — *Om.* Pr.

Ergo, non obstante illimitatione divina? perfectionis, tota potent concipi una conceptione. — Et si dicatur quod beati, licet totam rem divinitatis concipiant, non tamen totaliter, unde non adæquant totam rem divinitatis; — siquidem (a) hoc est verum; nihilo minus non formant nec dividunt aut distinguunt divinam realitatein, sed totam attingunt, quamvis diminute. El eodem modo dicendum videtur ^{cjucl} attingunt totam perfectionem, nec limitant (6), nec distinguunt secundum diversas conceptiones.

Tertio sic. Manente eadem causa, manet idem effectus (γ). Sed quodlibet attributum est infinitum formaliter; sapientia? enim divins non est numerus secundum Prophetam (Psalm. 146), nec misericordia Dei est finis aliquis, et sic de perfectionibus aliis. Ergo, si illimitatio divina et limitatio intellectus sunt causa quod de divina perfectione formentur multæ conceptiones, etiam formabuntur de divina sapientia et aliis attributis. — El confirmatur: quia cum quælibet pars infiniti sit infinita, quodlibet attributum poterit dici plura; et sic, in infinitum.

Quarto sic. Si ex limitatione intellectus sequeretur attributorum distinctio, quanto intellectus esset finitior et magis limitatus, tanto conciperet plures perfectiones, et formaret plures conceptas attributales in Deo; multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed angelus inferioris hierarchia habet intellectum magis diminutum quam angelus superior, et homo quam angelus, et rusticus magis quam magister in theologia. Ergo rusticus plures conceptus formabit quam doctor subtilis, et homo quam angelus, et angelus inferior quam supremus; quæ omnia sunt absona, et contra illud quod experimur.

Quinto sic. Quandocumque est conceptuum multitudo propter limitationem (o) concipientis, omnes illi conceptus sunt ejusdem rationis, ut patet de videntibus albedinem clarius et minus clare; visiones enim eorum sunt ejusdem rationis; unde conceptiones beatorum, quas secundum gradum majorem et minorem habent de Deo, ejusdem rationis sunt. Sed conceptus attributales sunt alterius rationis objective. Ergo eorum distinctio non oritur ex limitatione intellectus.

Sexto sic. Illud quod est summe unum, dividi non potest. Sed divina perfectio est summe una. Ergo dividi et limitari non potest. Ergo non sunt conceptiones limitata? conceptus attributales. — Et si dicatur quod intellectus potest dividere ea quæ sunt adunata in m, secundum Commentatorum, 12. *Metaphysiae*, commento 37; — dicendum quod intellectus potest quidem formare diversos conceptus de

eadem re, et similiter diversos conceptus de eadem (a) perfectione, non tamen illam rem dividendo, aut illam perfectionem, sic quod aliquid assumat et aliquid relinquat, immo per conceptionem claudit totam perfectionem et totam rem. — Hæc ille, ibidem. Sed quia, dist. I, q. 1 (ari. 2), ponit alia argumenta, quæ videntur contra positionem nostram, eapropter, arguitur

Septimo sic. Quandocumque aliqui conceptus sic se habent quod unus nihil (6) addit ad alterum, necesse est illud quod concipitur per primum et illud quod concipitur per secundum fundare penitus eandem unitatem non solum rei, sed rationis; immo nec posset primum a secundo conceptibiliter separari, quia si detur oppositum predicati sequitur oppositum subjecti; si enim illud quod per primum concipiebatur habet propriam unitatem, et potest seorsum intelligi, secundum addet sibi; quod est oppositum illius quod ponebatur. Sed si aliquis concipit essentiam divinam, et post concipit sapientiam vel aliud attributum, nihil addit ad illud quod prius concepit; quia si sic, aut addit rem, aut solam formalitatem inexistenter ex natura rei, aut rationem fabricatam per intellectum. Sed constat quod non addit rem aliam, alias esset res addita et ponens in numerum; quod est falsum. Constat etiam quod non addit solam (γ) formalitatem sine reale, quia tunc sapiens divinus non est sapiens realis, sed formalis tantum; per sapientiam enim, cum non sit nisi formalis, non est Deus sapiens. Constat autem quod non addit solam rationem, quia tunc temporis non esset nisi sapiens secundum rationem; quod est error. Ex quo igitur concipiens sapientiam non addit solam rationem ad conceptum essentiae, nec solam formalitatem et nec addit realitatem, necesse est dicere quod nihil addit. Ergo, concipiendo essentiam, concipiebatur sapientia et bonitas ^p hujusmodi; immo, concepto uno attributo, concipiuntur omnia per eandem rationem factam.

Octavo sic quidem. Quandocumque aliqua sunt talia quod sub propriis rationibus sunt res mere absque immixtione rationis aut conceptus, si illa non ponunt in numerum, non potest unum illorum per intellectum ab alio separari. Da enim oppositum, quod ratio unius a ratione alterius separetur et distinguatur, sequitur etiam quod realitas poterit a realitate separari, et habebit propriam distinctionem et unitatem, et per consequens illæ res ad invicem ponent in numerum, et facient dualitatem. Si enim das quod rationes illorum ponunt in numerum, et possit una ab alia per intellectum separari, res vero non ponant in numerum, sequitur quod talia sub illis rationibus non erant res mere?, sed res cum

(e) *nquidem*. — «ed quid Pr.

(C) *limitant*. — *xquali:ant* Pr

(y) rationi. — Ad. Pr.

(8) *HmitaCionrm*. — *finitationem* Pr.

(a) re, *et riniiliter divertas conceptui de eadem*. — Om. Pr.

(β) *niAil*. — Om. Pr.

(γ) *tolam*. — aliam Pr.

admixtione alicujus quod distinguitur, remanente re Philus indistincta. §<l sapientia, in quantum sapientia et sub propria ratione sapiëntiæ, est rnera res, absque admixtione rationis vel conceptus; el justitia eodem modo, Ergo, ut sic, non ponunt in numerum ; nec in quantum divina sunt, possunt per intellectum praescindi.

Nono sic. Sicut Deus vel divina essentia est unum aliquid realiter, ila est unum aliquid conceptibiliiter. Sed nihil in quo sunt plures conceptus, est unum conceptibiliiter, nisi illi conceptus habeant inter se aliquam unionem. Ergo necesse est quod conceptus existentes in Deo, non solum in quantum sunt res, immo in quantum sunt conceptus, habeant inter se unionem el connexionem ; alioquin non erit unum conceptibile, nec unum formale objectum intellectus.

Decimo sic. Illa quæ sunt omnino unum in consideratione?, non distinguuntur ratione. Sed Anselmus dicit, *Monol.* 17, quod omnia quæ dicuntur de summa substantia, dicuntur de ea uno modo et una consideratione; non enim secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem, dicuntur de ea justitia, aut sapientia, et sic de aliis. Igitur.

Undecimo (Dist. 8, q. 3, art. 6) sic : Non est perfectius justitia, illa qualitas creata quæ est in mente justii, quam divinitas; alioquin perfectiones simpliciter certiori (a) modo el perfectiori attribuerentur creaturis quam Deo. Similiter autem, nec qualitas existens in mente sapientis est perfectius sapientia; et sic de aliis. Sed constat quod qualitas justii (6) est justitia per suam propriam rationem ; el similiter habitus sapientis est per propriam rationem sapientia. Ergo divinitas >er propriam rationem erit sapientia, el justitia, el sic de perfectionibus universis; ex quo sequitur quod omnia attributa dicunt unicam rationem divinitatis.

Duodecimo sic. Sicut Deus est quo majus excogitari non potest in qualibet perfectione, sic el ratio divinitatis debet esse summa in omni perfectione, Aut igitur se habet ad omnem >erfectionem per modum substrati ; aut per modum cujusdam constituti ex eis; aut >er modum inferioris determinantis omnes perfectiones, aliquo addito; aut per modum determinantis eas, nullo penitus addito, sed quia omnes jiossunt explicari per ipsam divinitatem in ipsam coincidendo. Non potest autem dari primum ; quia tunc non esset perfectissima intrinsece, sed per modum substrati el denominative, et per consequens non ossei illud (pio majus excogitari non potest in omni perfectione; majus enim esset, si haberet omnem perfectionem intrinsece et quidditative. Sed nec secundum dari potest : tum quia perfectiones important conceptus confusissimos (γ)

() certion. — interion Pr.

() juiti. — juttitia Pr.

(γ) confutitfimot. — čonfutioni Pr.

omni determinata ratione carentes, et ila nihil possunt constituere; turn quia repugnat divinæ perfectioni quod constituatur ex omnibus perfectionibus, tamquam lotum ex partibus; tum quia perfectiones, dato quod dicerent determinatas rationes, amitterent terminos suos, si (a) deberent aliquid constituere, vel ex eis aliquid unum constitui. Nec potest dari tertium; quia divinitas constitueretur ex omnibus perfectionibus in aliquo addito; esset enim ibi compositio ex indeterminato et determinabili, el nullum eorum esset dlud quo majus excogitari non potest secundum ipsam rationem, quia propria ratio esset extra omnem perfectionem, tanquam quid additurn et determinans. Ilelinquitur ergo quod quartum omnino sit verum, scilicet quod divinitas ac specified omnem perfectionem simpliciter, quod per propriam rationem sit quædam summa sapientia, et quadam justitia, et sic de aliis universis.

Declmotcrtlo arguit Aureolus adhuc, dist. 45 (art. 3), probando quod nullum attributum distinguatur quocumque modo a divinitate, aut inter se, sic : Si perfectiones hujusmodi ponerent intrinsece distinctionem aliquam rationum absolutarum quocumque modo, vel per intellectum fabricatarum, vel ex natura rei inexistenliiim absque opere intellectus (€), ila ut dum concipitur divina voluntas, conciperetur aliqua ratio absoluta alia a ratione divinitatis, oporteret dare unum de tribus, scilicet : aut quod ratio divinitatis se haberet ad alias rationes (y), ut quædam ratio disparata. aut ut (δ) quædam ratio ex illis rationibus integrata, aut ut(c) quædam ratio illis substrata. Sed non potest dari primum, quod scilicet ratio divinitatis concipi debeat ut aliquid disparatum a ratione voluntatis, aut bonitatis et justitiæ. et sic de aliis. Quia, secundum hoc, sequeretur quod h@c propositio non esset vera, Deus, in quantum Deus, est sapiens vel volilivus, cum (ζ) non esset sapiens, ex hoc ipso quod est Deus, quia non per rationem <livinitalis, sed per aliam additam. Et iterum una ratio disparata non pnedicatur de alia in abstracto, sed tantum denominative; unde non posset dici quod divinitas esset sapientia vel voluntas, sed solum denominative divinitas esset sapiens aut volens. Nec potest dari secundum; quia tunc ratio divinitatis non esset simplicissima ratio et indivisibilis, cum integraretur ex omnibus hujusmodi rationibus. Immo, nec haberet unitatem continuitatis (η), quia quantitas continua in Deo non est; nec unitatem simplicitatis, quia illa omnem pluralitatem excludit et actu et potentia ; nec compositionis, nam

() «i. — qui Pr.

() vel ex natura rei inexistentiuni abiquot opere intellectui — Om Pr.

(γ) ralioner. — Om. Pr.

(3) ut. — Om. Pr,

(t) ut. — Om. Pr.

(0 cum. — quia Pr

(η) con/inuita/M, — čommunitati Pr.

talus unitas exigit quod unum sit aclus et aliud potentia, quæ omnino repugnant divinis perfectionibus. Nec potest dari tertium, scilicet quod ratio divinitatis deale concipi substrata aliis rationibus; tunc enim esset imperfectior omnibus, et perficeretur per omnes, et conciperetur quasi materialis. Unde, cum concipi non possit ut ratio disparata, nec ut integra, nec ul aliis substrata, necesse est quod concipiatur ut identificata intrinsece el indivisibiliter cuilibet perfectioni. Ergo hujusmodi perfectiones non distinguuntur penes intrinsecas rationes, sed tantum extrinsece penes connotate.

Decimoquinto sic. Idem est iudicium de una perfectione quod possit vel non possit coincide™ cum ratione divinitatis et de omnibus attributis. Sed si accipiatur una perfectio, statim demonstrari potest quod non addit rationem intrinsecam ad rationem divinitatis; immo est simplicissime eadem ratio indistinguishibilis intellectu. Accipiatur enim, exempli gratia, velle divinum. Non est dubium quod æque intrinsece divinitas est volitio, quam intrinsece est volitio illa qualitas quæ est in voluntate; constat autem quod ad rationem intrinsecam illius qualitatis, quæ dicitur volitio, ratio volitionis nihil addit intrinsece, quamvis addat extrinsece transitum super volitum; unde, cum illa qualitas resolvi non possit in duas rationes intrinsecas absolutas, quarum una exprimat propriam quidditatem, altera quidem quidditatem volitionis, manifeste patet quod non erunt duæ rationes in divinitate, quarum una sit quidditas volitionis, alia quidditas divinitatis; immo erit una simplicissima ratio intrinsece, quia divinitas ipsa erit quædam volitio, multo intimius et simplicius quam qualitas illa quæ est in mente volentis; alioquin perfectiones simpliciter magis erunt extrinsecæ divinitati quam creaturis. Et quod dictum est de volitione, potest probari de ratione iustitiæ, comparando eam ad qualitatem quæ est in mente iusti; et sic de aliis. Ergo omnes perfectiones simpliciter coincidunt intrinsece in rationem divinitatis, nec possunt ab intellectu vere apprehendi ut aliæ rationes a ratione divinitatis, sed per modum ejusdem rationis debent (a) intelligi; el tamen penes extrinsecas dicuntur (C) plures, el plura nomina sortiuntur

Decimo sexto sic. Si voluntas distingueretur ratione absoluta a ratione divinitatis: vel ista distinctio esset in ipsis ex opere intellectus; vel ex natura rei, et sine omni opere intellectus. Sed manifestum est quod primum dari non potest. Licet enim in aliquo composito quantitativo possit immediale acquiri distinctio nullo modo absoluto acquisito, sicut videmus quod lignum dividi potest vel realiter vel per(*)

intellectum in duas partes; tamen in re indivisibili dici non potest quod intellectus immediate ponat distinctionem, nisi per hoc quod substernit aliquid, el fabricat aliquid substratum illi distinctioni. Secundum hoc ergo intellectus non poterit perfectiones in divinitate distinguere, immediate fabricando distinctionem, nisi quatenus fabricat rationes substratas illi distinctioni; et per consequens sine opere intellectus non solum non erit ibi distinctio hujusmodi perfectionum vel perfectionalium rationum, immo nec ipsemet rationes perfectionales sunt ibi. Non ergo erit Deus perfectus, nec iustus, nec sapiens, sine opere intellectus; quod est erroneum. — Confirmatur. Quia adeo adhæret distinctio hujusmodi rationibus, quod nec etiam intelligi possunt sine propria unitate. Ex hoc enim quod intelligimus sapientiam, intelligimus eam ut rationem distinctam, ita quod si intrinsece et in recto diceret rationem determinatam et absolutam, impossibile esset eam poni alicubi sine ista distinctione. Unde patet quod nihil est dictu perfectiones istas importare determinatas rationes intrinsece el absolute, et eas esse in Deo, seclusa distinctione, quam postinodum ponit circa eas consideratio intellectus; nullo quidem modo potest super illas immediate addere distinctionem quasi dividendo eas, nisi essent ibi quasi partes in potentia, sicut in continuo videmus.

Nec etiam potest dari secundum, scilicet quod distinctio hujusmodi rationum absolutarum sit in Deo sine opere intellectus. Manifestum est enim quod distinguerentur se totis, cum formaliter el quidditas el realitas sint idem, etiam secundum ponentes formalem distinctionem. Secundum hoc ergo esset in Deo quidam acervus rerum totaliter distinctarum; quod omnino absurdum est. — Confirmatur. Quoniam si essent rationes absolute, intellectus totaliter praescinderet unam ab alia, concipiendo totam unam rem distincte, aliam non cognoscendo. Et si talis distinctio esset in re, inevitabile esset quin se totis essent distincte ex natura rei, el per consequens totaliter et simpliciter; quod nullo modo stare potest. Relinquitur ergo quod iste perfectiones non habeant rationes intrinsecas absolutas distinctas a ratione divinitatis factas opere intellectus, aut existentes in Deo per se el ex natura rei; el per consequens nec aliquo modo sunt rationes distincte intrinsece, sed una simplex ratio divinitatis.

Decimo sexto arguitur sic. Quandocumque aliquod praedicatum dicitur de aliquo subjecto cum reduplicatione subjecti, necesse est quod praedicatum includatur intrinsece et in recto in ratione subjecti; et propter hoc ista est vera: homo, in quantum homo, est animal; quia animal intrinsece includitur in ratione hominis et ejus quidditate. Reduplicatio namque denotat praedicatum in esse subjectorum, non per aliquid aliud, sed per propriam rationem.

(*) *debent* — *debet* Pr.

(6) *dicuntur*, — *dicitur* Pr

(7) *torhuffw.* — *lortiri* Pr.

Sed Augustinus dicit sapientiam in divinis prodicari de essentia cum reduplicatione essentiæ, 7. *de Trinitate*, cap. 2. Ail enim sic : Essentia eo quod est essentia est sapientia. Inde hæc est vera : essentia, in quantum essentia, est sapientia, secundum eum (<<); constat enim quod ista duo lequipollent, scilicet eo quo, el in quantum. Verba autem ejus dicuntur quod *non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad M dicitur, sapientia vero eo quo essentia*; et subdit rationem : *quia, licet Verbum sit sapienda, non tamen eo Verbum quo sapientia, quia Verbum relative, sapientia vero essentialiter intelligitur*. Ergo necessario ratio divinæ sapientiæ includitur intrinsece in ratione essentiæ, vel ista non est vera : sapientia eo quo essentia. Constat autem quod non includitur in ratione essentiæ per modum partis, cum ratio divinitatis sit simplicissima; ergo necesse est quod totaliter includatur in ea intrinsece et in recto, quamvis extrinsece distinguatur in connolato.

Derlmoscptlnio arguit sic. Philosophus dicit, 4. *Metaphysics* (t. c. 28), quod *ratio quam significat nomen, est diffinitio*. Sed Augustinus dicit, 6. *de Trinitate*, cap. 4. quod justitia, sapientia, et sic de aliis perfectionibus, substantiam significant; et similiter, lib. 7, cap. 2, dicit quod cum dicitur sapientia aut justitia, in omnibus istis essentia ostenditur et demonstratur. Ergo ratio essentiæ et ejus diffinitio per ista nomina immediate significabitur, secundum Augustinum. Constat autem quod non sunt synonyma. Necesse est ergo quod sic ratio essentiæ importetur per ista, quod cum hoc aliud extrinsecum importetur.

Declmooetavo arguit sic. Nam dicit Augustinus, 6. *de Trinitate*, cap. 1, quod *eadem quippe est virtus et sapienda*; et cap. 7, dicit quod *eadem est bonitas quæ magnitudo et sapienda, et eadem veritas quæ illa omnia*. Sed manifestum est quod hujusmodi prædicationes in abstracto falsæ redduntur, ex hoc ipso quod aliæ rationes per subjectum et pnedicalum importantur. Quod apparet ex hoc quod abstractum significat suam rationem cum procisione omnis rationis alterius quæ non includitur in ipsa. Humanitas enim est humanitas tantum, secundum Avicennam, 5. *Metaphysicæ*, cap. I. Quidquid ergo prodicatur de humanitate, denotatur prædicari de ea cum præcissione omnis alterius rationis ab humanitate; et per consequens nulla ratio quæ prodicatur de ea, potest esse procisa ab ea, immo necessario est inclusa; et si illa sit simplex, necessario est eadem. Cum ergo ratio magnitudinis in abstracto prodicetur de divinitate in abstracto, secundum Augustinum, qui dicit quod ipsa magnitudo est ipsa veritas, et ipsa divinitas est ipsa magnitudo, necesse est quod ratio magnitudinis, quantumcum-

que proscindatur, includatur in ratione divinitatis, quantumcumque aliqualiter proscindatur. Includi autem non potest nisi per identitatem. Ergo relinquitur quod rationes omnium perfectionum non sint aliud intrinsece et in recto quam ipsa ratio divinitatis, secundum Augustinum.

Dccltnonono arguit sic. Quodcumque aliquid est hoc vel illud essentialiter, oportet quod sit ipsum quidditative ac formaliter et diffinitive; alias diffinitio exprimens essentiam non exprimeret quidditatem; cujus oppositum dicit Philosophus, 7. *Metaphysical* Sed Augustinus ait, libro *de Cognitione verse vilæ* (cap. 8), quod *ratio veraciter probat Deum esse vitam, sapientiam, et veritatem, et justitiam, et æternitatem essentialiter*. Ergo veraciter probat Deum esse omnia ista quidditative et formaliter ac diffinitive; et per consequens intrinsece et in recto non est ibi alia quidditas, nec ratio diffinibilis, aut formaliter, nisi divinitas ipsa. — Et si dicatur quod Augustinus intelligit quod est omnia illa essentialiter, quia realiter; — non valet quidem; ipsa quidditas et essentia idem sunt, et per consequens adverbium descendit inde idem significabunt. Est igitur divinitas omnia ista essentialiter et quidditative.

Vigesimo arguit sic. Impossibile est quod aliquid prodicetur substantialiter, nisi significet substantiam; aut essentialiter, nisi significet essentiam rei; aut accidentaliter, nisi significet accidens illius rei. Sed Boetius dicit, in libro *de Trinitate* (de prædicatione trium personarum), *veritatem substantialiter prædicari de bonitate et justitia, ac de exteris omnibus*. Et in fine libri concludit *quod bonitas, justitia, veritas, omnipotentia, substantia, immutabilitas, virtus, sapientia, et quidquid hujusmodi* (x) *excogitari potest, substantialiter de divinitate dicuntur*. Et concludit interrogando : *Hæc si recte et ex fide se habent, ut me instruas peto*; quasi dicere velit quod ista oportet tenere ex fide. Ergo de mente ipsius fuit quod omnes istæ perfectiones significant substantiam et essentiam deitatis (δ), et non solum realitatem ipsius, immo et quidditatem, cum non diflemt realitas a quidditate.

Vlgesiniopriino arguit sic. Illa nomina quæ, ne tollant divinam simplicitatem, et compositionem ponant in ea, oportet quod ostendant circa ipsam quid non est (γ), aut aliquid eorum quæ consequuntur naturam vel operationem, talia quidem non addunt ad divinitatem intrinsecam rationem, sed tantum extrinsece connotata, scilicet quid non est, aut habitudinem quamdam, et similia. Sed Damascenus dicit, lib. 1 (*de Fide orth.*), cap. 9 : *quod si Deum*

(λ) hujusmodi. — Om. Pr.

(6) deitatis. — Om. Pr.

OJ quid non at. — quid non quid at Pr.

(a) a verbo unde usque ad eum, om. Pr.

dixerimus increabilcm, sine principio, incorporeum, immortalem, aeternum, bonum, el similia, et substantiales differentias dixerimus, ex (λ) tot connexus, non simplex erit, sed compositus; quod ultimae impietatis est E(ex hoc subdit quod oportet non singulum eorum significare secundum substantiam; sed : aut quid non est ostendero, ut per (6) incorruptibilem, incorporeum, invisibilem, significatur quod non incœpit, non corrumpitur, non videtur; aut ostendere habitudinem quamdam, ut Dominus, Creator; aut ostendere aliquid eorum qua assequuntur naturam et operationem, sicut bonus, et justus, et sanctus. Ergo de mente ejus fuit quod ista nomina non ponunt circa divinitatem aliquam multiplicem rationem, sed significant eandem rationem divinitatis, addendo vel apponendo quamdam extrinsecam connotationem. El est notandum quod ait ista nomina *non significare substantiales differentias, nec secundum substantiam*, per hoc innuens quod non significant res quidditativas additas divinitati.

VIQestmosecuiKlo arguit sic. Illud quod congrue respondetur ad interrogationem faciam per quid de aliquo, est de quiddilate et formali ratione ejus. Propter hoc enim Philosophus, *l. Topicorum* (cap. 4), probat quod genus et diffinitio et species predicantur a quid, pro eo quod respondetur ad interrogationem factam per quid. El similiter Porphyrius idem dicit. Sed Anselmus, *Monologio* 16, determinat quod si *quxratur quid sit ipsa summa natura, non proprie dicitur quod habeat justitiam, sed existit justitia*; ideo, *cum dicitur justa, proprie intelligitur existens justitia*; el ideo (γ) *consequitur ut non dicatur qualis sit, sed quid sit*. Et subdit : *Quidquid igitur de illa dicatur* (el loquitur de divinitate), *non qualis vel quanta, sed magis quid sit demonstratur*. — Hæc Anselmus. — Ex quibus patet quod ad interrogationem factam per quid de ipsa divinitate, secundum eum vere respondetur quod est quædam justitia, el quædam bonitas, et quædam vita. Ergo de mente ejus est quod omnia ista essent de quiddilate divinitatis. Constat autem quod quidditas (5) Dei est simplicissima et unitissima; et per consequens omnia attributa sunt una ratio quidditativa divinitatis, nihil addentia intrinsece, sed tantum extrinsece.

Vigestinotertlo arguit sic. Nam idem, cap. 17, statim movet quæstionem : *quomodo si illa summa natura fuerit tot bona, non erit composita ex pluribus bonis?* Et subdit respondendo quod *non est plura bona, sed unum bonum pluribus nominibus significatum*. El subdit quod, *cum nullo modo*

illa natura sil composita, el tamen omnimode tot illa bona sit, necesse est ul omnia illa non plura sed unum sint, et quodlibet eorum idem est quod omnia, sive simul, sive singula; unde, cum dicitur justitia vel essentia, idem significat una quod alia vel singula et omnia. Et subdit quod *quidquid essentialiter dicitur de summa substantia, uno modo et una consideratione dicitur*. El infra: *Illa summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum vel aliam considerationem sit; quia quidquid aliquo modo est essentialiter, hoc totum est quod ipsa est. Nihil igitur de ea vere dicitur in eo quod qualis vel quanta; sed in eo quod quid est totum accipitur*. — Hæc Anselmus. — Sed constat quod ista vera non essent, si perfectiones attributales importarent aliquas rationes alias a ratione divinitatis, sive rationes illæ quiddilativæ essent per operationem lanium, sive ex natura rei inessent. Igitur omnes divinæ perfectiones coincidunt in eandem rem el rationem divinitatis.

VIlfjesimoqunrto arguit sic. Nam Magister, in 1^o, dist. 8, exj)onens illud Augustini qui dixit eundem Deum multipliciter diei, ait quod « hoc non dicit propter diversitatem accidentium vel partium, sed propter multiplicitem el diversitatem nominum qua; de Deo dicuntur, quæ licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet naturam divinam r. — Hæc Magister. — Sed hoc non esset verum, si importarent plures rationes intrinsece, sive per considerationem intellectus, sive ex natura rei; tunc enim non significarent naturam divinam sive divinitatem ipsam, sed aliam rationem el aliam quiddilativam, cum ratio quam significat nomen sil sua diffinitio. Ergo manifeste palet quod, secundum eum, omnia attributa significarent unam simplicem rationem divinitatis, sive nature divinæ, intrinsece el in recto.

VIlgeslmoquinto arguit sic. Nam Magister hoc dicit expresse, dist. 45, ita ul non indigeat expositione. Ait enim quod < cum dicitur, Deus scit, el, Deus vult, essentia divina prædicalur, el Deus esse nuntiatur. Cum autem additur, omnia, vel, aliquid, aut, aliqua, essentia quidem divina prædicalur non simpliciter et absolute, sed ita ul scientiæ, quæ ipsa est, omnia subjecta esse monstrentur, et voluntati, quæ ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis sensus fiat : Deus scit omnia, id est : Deus est cujus scientiæ, quæ ipse est, omnia sunt subjecta. > — Ilic ille. — Ubi expresse patet quod Magister fuit hujus intentionis.

VIlgesimosexto arguit sic. Si bonitas et sapientia distinguuntur ratione et sunt idem realiter in Deo, hoc dicitur pro tanto, quia de eadem re quæ est in intellectu nostro. Sed propter hoc non oportet illam distinctionem ponere. Igitur. Minor patet. Quia, si propter hoc

(x) ex. — ct Pr.

(6) per. — Om. Pr.

(γ) ideo. — ratio Pr.

(l) quidditas — divinitas Pr

quod (α) fle eadem re habentur distinctæ rationes in intellectu diceretur talis res distinguere a seipsa, tunc pariformiter divinus intellectus diceretur distinctus a seipso secundum rationem, propter hoc quod nlla ratio habetur ille ipso dum consideratur ul intelligit Deum, et alia durii intelligit creaturas. Consequens est falsum ; ul palet. Nam articulus Parisiensis 148 sic dicit : Quod alius est intellectus in ratione, secundum quod Deus intelligit se et alia; — Error; quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem.

III. Aliud argumentum Gregorii Arguitur sic a quodam (Gregor, de Ariin., dist. 8, q. 2, art. 1). Si divina attributa distinguerentur ratione, hoc videretur propter auctoritatem Commentatoris, 12. *Metaphysicæ*, commento 39, dicentis a In hisquæ sunt forma non in materia, dispositio vel dispositum reducuntur ad unum in esse et duo in consideratione; n sunt ergo una l'es et duo composita ratione vel consideratione. Et ibidem subdit : « Intellectus enim natus est dividere adunata in esse in ea ex quibus componitur. » El in fine commenti dicit quod α magna est differentia inter ea quæ differunt in intellectu et in esse, et quæ differunt in intellectu tantum >. Et subdit : α Multiplicitas ergo in Deo non est nisi in intellectu, differentia non in esse, b Videretur, inquam, ex hoc, quod Commentator sensisset tales perfectiones esse idem realiter in Deo» sed distinguere secundum rationem. Sed hoc non debet movere ad ponendum distinctionem talem. Quia Commentator, in prima auctoritate allegata, accipit dispositionem el dispositum pro subjecto et predicate propositionis, quæ sunt termini et non res extra ; undo dicit ibidem : « cum intellectus componit aliquam propositionem ex dispositione et disposito. in talibus rebus, etc. > Constat autem quod intellectus non componit propositionem nisi ex terminis, el non ex rebus extra. Et antea dicit, ibidem : « Quando fuerit dispositio considerata et dispositum in eis. quæ non sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis; et nullus erit modus quo distinguatur prædicatum a subjecto et disposito. » Ecce quod pro eodem ponit subjectum el dispositum, et prædicatum vocat dispositionem. El in speciali toquitur de propositione in qua de Deo prædicatur terminus concretus : verbi gratia, Deus est vivus, Deus est sapiens. Et est intentio ejus quod in liujusiùodi propositionibus subjectum et prædicatum supponunt pro omnino eodem ex parte rei, sub alia tamen et alia ratione; ita quod prædicatum et subjectum differunt ratione. el non (6) sunt nomina synonyma; et quia supponunt pro eodem a parte rei, dicit quod reducuntur ad unum in esse. Est ergo

mens ejus quod una res habet duo nomina, scilicet subjectum et prædicatum, et duos conceptus differentes; sed non intendit quod res differat a seipso ratione, sed solum una ratio ab alia ratione. Similiter, cum dicit quod intellectus est natus dividere etc., non intendit quod rem omnino simplicem intelligamus sit natus dividere; sed intendit quod intellectus est natus dividere, id est ditissime intelligere, vel divisa cognoscere, el divisim significare quæ sunt conjuncta vel adunata in re, sicut materia el forma. Et quod hæc sit ejus intentio, patet; nam, ubi supra, dicit : α Intellectus enim natus est dividere adunata in esse, in ea ex quibus componuntur, quamvis non dividantur in esse, sicut dividit materiam a forma, el formam a composito ex materia et forma. >

IV. Argumenta Henrici, Godofridi, Durandi et aliorum. — Ulterius arguitur. Si divina attributa distinguantur ratione, aut hoc erit per intellectum comparantem divinam perfectionem ad creaturas, aut per intellectum comparantem eam ad intra. Sed neutra pars rationabiliter dari potest. Quod enim non prima pars, probatur, secundum Henricum et alios, novem viis (ut ponit Aureolus, in hac distinctione).

Prima talis est. Deus ab ælemano. circumscripta omni creatura, intellexit essentiam suam sub ratione veri, el voluit sub ratione boni Sed ratio veri et Imni et consimiles sunt rationes attributales. Ergo videtur quod in Deo distinguantur per comparisonem ad intra, circumscripta omni comparisonem ad creaturam.

Secunda talis est. Dato quod non esset possibilis creatura, adhuc Verbum in divinis emanaret per modum intellectus, el Spiritus Sanctus per modum voluntatis. Sed hoc non esset, nisi voluntas el intellectus distinguerentur, alioquin æque emanaret Verbum per modum voluntatis sicut per modum intellectus, si penitus essent idem. Ergo voluntas et intellectus distinguuntur in Deo per comparisonem ad intra, et non per comparisonem ad creaturas.

Tertia talis est. Ubicumque est reperire majorem differentiam et minorem, ibi videtur quod minor habet ortum a majori. Sed in Deo est realis distinctio per amaram, quæ major est quam distinctio attributorum secundum rationem. Igitur ista reducitur ad illam; immo. si prima potest esse in Deo sine comparisonem ad creaturam, similiter el secunda.

Quarta talis est Si attributa distinguerentur per conparationem ad pluralitatem realem eorum in creaturis repertam, Deus non diceretur bonus aut sapiens, et sic de aliis perfectionibus, secundum rationem formalem, sed secundum causalitatem effectivam, ulpote quia ista diffundit in creaturis. Sed hoc est impossibile ; quia secundum hoc non

(s) quod. — Om. Pr.

(6) non. — Om. Pr.

magis diceretur bonus (a) quam lapis, cum æque creavit lapidem sicut bonitatem creaturæ. Ergo attributa non videntur distingui per comparisonem ad creaturas, sed per comparisonem ad intra.

Quinta talis est. Fundamenta emanationum non distinguuntur per comparisonem ad creaturas. Sed intelligere est fundamentum ipsius dicere (6), et amare est fundamentum spirationis activæ, quibus emanant divinæ personæ. Ergo distinctio amoris et intellectionis accipitur (γ) penes intra, et non per comparisonem ad creaturas.

Sexta. Si distinctio istarum rationum non posset assumi nisi ex reali distinctione ipsarum reperta in creaturis, tunc illa quæ non distinguuntur realiter in creaturis, non possunt distingui ratione in Deo. Sed verum et bonum in creaturis non distinguuntur secundum rem, sed tantum ratione. Non ergo distinguerentur in Deo secundum rationem; quod est falsum, « gum sint attributa; et per consequens falsum est quod distinguantur per comparisonem ad extra.

Septima est talis. Imperfectum ortum (o) habet a perfecto, et non econtra. Sed rationes attributales, prout sunt in Deo, perfectæ sunt; perfectior enim est sapientia Dei quam quæcumque creata sapientia. Ergo distinctio perfectionum huiusmodi, prout est in creatura, sumit ortum a distinctione secundum rationem quæ est in Deo, et non econtra.

Octava talis est. Causa præcedit effectum. Sed huiusmodi perfectiones, prout sunt in Deo, sunt cause earumdem, prout sunt in creaturis. Ergo distinctio earum in Deo præcedit earum distinctionem prout in creaturis, nec sumitur ab eis.

Nona talis est. Intellectus divinus potest reducere ad actum quicquid est in potentia in divina essentia, negotiando circa ipsam. Sed licet divina essentia sit simplicissima et apprehensibilis sub ratione simplicissima a divino intellectu, nihilominus ipsa est in potentia ad pluralitatem attributorum. Ergo intellectus divinus, negotiando circa essentiam simplici intelligentia apprehensam, poterit negotiando ad actum reducere multitudinem attributorum. Sic ergo patet quod non potest dari prima pars divisionis posite.

Sed quod nec secunda pars dari possit, arguitur, secundum Godofridum et Durandum, et alios, decem mediis (ut ponit Aureolus, in præsentia distinctione, quæst. 3).

Primum est tale. Quandocumque aliqua differunt alicubi secundum rem et alibi secundum rationem, differentia eorum secundum rationem accipitur a differentia eorum secundum rem. Dextrum enim et sinistrum in animali differunt secundum rem, secundum rationem vero in columna; propter quod

differentia dextri et sinistri in columna ortum habet ab eorum reali differentia, quam habent in animali; dextrum enim in columna non dicitur nisi per respectum ad aliquod animal. Sed constat quod justitia, et sapientia, et cætera attributa, inveniuntur in creatura distincta secundum rem, in Deo vero secundum solam rationem. Ergo distinctio eorum secundum rationem sumi debet in eo a reali distinctione eorumdem reperta in creatis.

Secundum est tale. Quin talis est distinctio inter attributa in Deo, qualis est inter dispositionem et dispositum in eo. Habent enim se attributa ad Deum per modum cujusdam dispositionis; quia videtur disponi divinitas per sapientiam, justitiam, bonitatem. Sed Commentator dicit, 12. J/etap/ijpuar, commento 39, « cum intellectus intelligit dispositionem et dispositum in Deo, non intelligit ex eis nomina synonyma, ita quod propositio sil secundum nomen, non secundum intentionem; sed intelligit ea esse differentia secundum assimilationem, sicut intelligit multa secundum similitudinem; si enim intellectus non accepisset dispositionem et dispositum in rebus compositis, non posset intelligere naturas earum, nec declarare eas. » Ergo, ex dictis Commentatoris, videtur quod distinctio attributorum accipiat per intellectum per comparisonem ad res materiales, in quibus secundum rem distinguuntur.

Tertium est tale: quod illud quod secundum se est unum simpliciter, si consideretur tantum secundum se, ita habet considerari secundum unam rationem simplicissimam, sicut habet esse unum simplicissimum. Ratio enim rei adæquatur; ratio quidem albedinis non excedit albedinem, nec e converso. Sed Deus est secundum se simplicissimus et in esse. Ergo habet considerari secundum unam simplicissimam rationem; et per consequens, si habet considerari secundum plures rationes, erit per comparisonem ad extra.

Quartum est tale. Sic videtur esse de distinctione attributorum in Deo, sicut est de pluralitate idearum quæ differunt secundum rationem in eo. Sed pluralitas idearum in Deo sumitur per comparisonem ad extra; quia distinguuntur secundum formas et naturas representatas. Ergo distinctio attributorum accipietur per comparisonem ad creaturas.

Quintum est tale. Sic distinguuntur attributa in Deo, sicut intellectus est aptus natus distinctionem ponere in eo quod est idem secundum rem (a). Sed intellectus non est aptus natus ponere distinctionem secundum rationem in eo quod est idem secundum rem, nisi ex aliquibus quæ sunt plura secundum rem; sicut patet quod rationem generis et differentie accipit ex diversis secundum rem, utpote ex apparentibus vel operationibus; eadem enim albedo concipitur sub ratione coloris ex motione visus, et sub

(») *bonut.* — Om. Pr.

(6) *dicere.* — *differuntur* Pr.

(γ) *accipitur.* — *addentur* Pr.

(5) *ortwm.* — *actum* Pr.

(x) *in eo ijuod ett idem tecundum rem.* — Om. Pr.

ratione albedinis ex hoc quod est disgregare visum ; el similiter rationale et animal differunt in homine per ratiocinari et sentire. Igitur intellectus distinctionem attributorum non concipit in Deo, nisi per comparationem ad aliqua realiter distincta.

Sextum est tale. Ubicumque est pluralitas secundum rationem, ibi requiruntur tria. Primum est res, circa quam est talis pluralitas, tamquam fundamentum omnium rationum, ne intellectus sit vanus. Secundum est aliqua diversitas, ad quam illud unum comparetur; quia ratio unius, secundum quod consideratur in se, non est nisi una. Tertium vero est apprehensio intellectus reducentis in actum circa ipsam rem huiusmodi rationes; quas quidem impossibile est ut reducat, nisi propter diversitatem alibi repertam. Et hoc patet. Tum quia Commentator, 12. *Metaphysicorum*, commento 39, dicit expresse si intellectus non accepisset dispositionem et dispositum ubi realiter distinguuntur, non posset intelligere nec declarare naturas earum. Tum quia oportet quod a re ortum habeat quod aliqua res secundum diversas rationes objectivas objiciatur intellectui, et alia non objiciatur; cum verum hoc non habeat ex se res simplicissima, oportet quod hoc habeat quia comparabilis est ad plura, alia vero non est. Tum quia sicut se habet ens rationis ad ens reale, sic se habet pluralitas rationis ad pluralitatem realem; constat autem quod ens rationis habet ortum ab ente reali; et per consequens pluralitas rationis habet ortum a pluralitate reali. Sed constat quod in Deo est tantummodo primum, scilicet fundamentum, quod est omnino unum et idem; non autem est ibi secundum, scilicet pluralitas realis. Ergo intellectus, in accipiendo distinctionem attributorum, oportet quod recurat ad pluralitatem eorum realem existentem in creatis.

Septimum est tale. Intellectus in accipiendo habet se passive. Aut igitur reducitur ad plures conceptiones a re una simplicissima; aut a pluribus rebus correspondentibus illis pluribus conceptionibus alibi quam in illa resimplici; aut ab ipsomet intellectu. Sed non potest dici quod a seipso, cum sit potentia passiva, et idem non reducat se de potentia in actum. Nec reduci potest ab illa re simplicissima; nam ab uno, in quantum unum, non provenit nisi unum. Ergo relinquitur quod reducat ex distinctione reali alibi; et per consequens distinctionem attributorum secundum rationem accipit intellectus in Deo (6) ex reali distinctione eorum reperta in creatura.

Octavum est tale. Omnis distinctio rationis aut consequitur intellectum simpliciter apprehendentem, aut intellectum componentem et dividendum. Sed omnis distinctio rationis in intellectu apprehendente simplicia, ortum habet a reali distinctione mediorum, puta specierum, vel saltem actus intelligendi.

(a) re. — Om. Pr.

(c) in beo. — inde Pr,

Similiter omnis distinctio rationis in intellectu componente et dividente, ortum habet ex hoc quod praedicatum non convenit subjecto in quantum huiusmodi; certum est autem quod semper convenit nisi (a) propter distinctionem realem eorundem; unde sapientia, in quantum divina, est justitia; in generali autem, non, eo quod alicubi realiter distinguitur. Ergo omnis distinctio rationis ortum habet a distinctione reali; et per consequens ex pluralitate attributorum reperta secundum rem in creaturis, sequitur eorundem distinctio secundum rationem in Deo.

Nonum est. Distinctio rationis, nisi sit vana et falsa, oportet quod habeat fundamentum in re, licet et ab intellectu complete. Sed distinctio attributorum est secundum rationem, nec habet in divina essentia sufficiens fundamentum; quod patet ex hoc quod ipsa nullo modo est plures, nec actu nec formaliter, sicut claret, nec potentia seu virtualiter. Si enim nihil prater Deum esset, nec esse posset, attributa nec essent plura virtualiter; pro eo enim dicuntur virtualiter contineri in Deo, quia in creaturis diffunduntur et participantur distincta realiter; ex hoc enim dicimus quod Deus continet unitive et (6) virtualiter ac eminenter perfectiones repertas in creatis; et ita, si non essent saltem possibles creatura, nulla esset in Deo continentia virtualis. Ergo relinquitur quod differentia attributorum secundum rationem non habeat (γ) sufficiens fundamentum in Deo, nisi comparetur ad creaturas.

Decimum est tale. Nihil imperfectionem includens est absolute in divinis, sed solum in comparisonem ad creaturas; sicut patet de divina essentia, quae habet rationem ideae, quae dicit quid limitatum, et per consequens quodammodo imperfectum, ex habitudine ad creaturas. Sed distinctio attributorum quamdam imperfectionem includit, quia quamdam limitationem divinae perfectionis, quae in se illimitata est. Distinctio etiam per absoluta videtur importare imperfectionem. Non sic autem distinctio per relationes, quia relatio non dicit perfectionem nec imperfectionem. Ergo distinctio attributorum non accipietur in Deo nisi per respectum ad creaturas. Sic ergo patet quod neutra pars praefate divisionis dari potest, etc.

B. — SOLUTIONES

§ I. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Sequitur responsio ad argumenta ista facta ante oppositum et post oppositum.

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur.

(a) — Om. Pr.

(15) ct. — Om. Pr.

(γ) habeat. — enet Pr

Ad primum quidem negatur minor. Distinctio enim personarum divinarum non præsупponit distinctionem intellectus el voluntatis in Deo. Iacet enim Filius producat per modum intellectus vel natune, non autem Spiritus Sanctus, sed potius per modum voluntatis, ante omnem actum intellectus negotiantis circa distinctionem attributorum divinarum, non tamen (a) sequitur ex hoc quod intellectus el voluntas distinguantur in Deo ante omnem actum intellectus; sed sufficit quod ante omnem actum intellectus, sit intellectus in Deo, et sit voluntas in Deo, realiter el fonnaliter, seu in aclu, el quod res qme est intellectus el voluntas, scilicet divina essentia, sil intellectus el voluntas, non ex hoc quod intellectus sit voluntas, nec ex hoc quod voluntas sil intellectus, Sini ex hoc quod iitniinque supereminentor continet. Hoc solo enim posito, aliquid convenit ei ut ipsa est intellectus, quod non convenit ei ut est voluntas, scilicet esse principium quo gignitur Verbum. Hoc autem non infert distinctionem aliquam actualem in divina essentia, sed solum est signum non (C) limitationis ipsius ad aliquem modum perfectionis el continentia» supereminentis perfectionum in creaturis distinctarum; quia non solum habet in se modum perfectionis, qui competit intelligent! ul intelligent est, imrno modum perfectionis qui competit voluntati ut volens est. Conceditur tamen quod istud bene infert quod in divina essentia, ante omnem actum intellectus, est inchoata distinctio rationis attributorum, sicut linea inchoatur in puncto, et relatio in fundamento, el signum in signato.

Ad secundum dicitur quod aliquod productivum esse ejusdem rationis potest dupliciter intelligi. Primo modo, quia est limitatum ad certum modum perfectionis specifica», ita quod est taliter perfectum et non alio modo: utputa si aliquod productivum esset intellectus et non voluntas, aut econtra. Secundo modo, quia licet non sit limitatum ad aliquam speciem perfectionis, imrno sit penitus illimitatum ad omnem modum el genus et speciem perfectionis, tamen non habet aliquam pluralitatem aul diversitatem rationum perfectionum in actu, el sic remanet unum, el indivisum, et idem in perfectione et ratione perfectionis. Tunc dico quod anle omnem actum intellectus, essentia divina est unius rationis secundo modo, non autem primo modo. Dico ulterius quod productivum unius rationis secundo modo, cujusmodi est essentia divina, potest esse determinatum ad certam pluralitatem productionum, scilicet intellectus el voluntatis. Nec valet probatio, quia procedit de productivouniusralionis primo modo.

Ad tertium dicitur quod non concludit nisi quod ante omnem distinctionem factam per inielle» tum, Deus est beatus, el intelligens, el volens. Sed hoc

concesso, non sequitur quod intelligere el velle differant in Deo.

Ad quartum negatur minor. Dico quod bene stant simul quod omnis perfectionis modus sil in Deo, el quod divina perfectiones nullo modo differant in Deo sed sint omnino idipsum quod divinitas. —Nec valet prima improbatio hujus. Dico enim quod in Deo non est nisi una perfectio illimilala el extra genus, nec est in mundo nisi una perfectio simpliciter, vocando perfectionem simpliciter, actum cui nullus modus perfectionis deest, nec aliqua imperfectio adest; el illa est divina essentia. Sunt tamen multa» perfectiones simpliciter in creatis ad alium sensum, vocando scilicet perfectionem simpliciter, actum qui secundum suam rationem nullam includit imperfectionem, licet in quantum hujusmodi non includat omnem perfectionem, ita quod talis aclus secundum suam ralionem meliore est omni actu qui habet rationem optasitam; et isto modo esse intelligentem dicit perfectionem simpliciter, quia melius est esse intelligentem quam esse non intelligentem. —Similiter nec valet secunda improbatio, ut patet. Conceditur enim quod in creaturis non est aliqua perfectio simpliciter primo modo; sed ratio non probat quin perfectio simpliciter secundo modo sil in creatura. — Similiter inanis est tertia improbatio. Licet enim aclus limitatus ad genus vel speciem portet secum distinctionem ab omni actu qui secundum suam ralionem (a) est alterius speciei, sicut sapientia quæ est in genere a justitia quæ est in genere, non tamen oportet quod hoc sil verum de actu illimitato. El ideo intellectus divinus non requirit separationem a divina voluntate; quia divinus intellectus non solum est intellectus, imrno est voluntas, et sapientia, et justitia, et sic de cæleris. Et ista solutio conformis est ei qyod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 1^o ubi sic ait: a Nulla substantia quæ est in genere potest esse relatio; quia est difflinita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantia», sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis in ea inveniri. b — Hæc ille. — Ita dico in proposito de aclu extra genus, sicut ipse dicit de substantia extra genus. — Similiter cassa est quarta improbatio. Fundatur enim in ista consequentia falsa: in Deo sunt diclæ perfectiones; ergo sunt ibi diffinitiones earum, ad hunc sensum quod sapientia quæ est in Deo sit diffinibiliS. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, Dionysius dicit, 2. cap. *de Divinis Nominibus*, quod a *divinitas omnia simpliciter et incircumfinilê in seipsa exsistentia priraccipit; et ideo ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* (€)

(i) *tamen*. — Om. Pr

(ij) *non*. — Um. Pr

() *non*. — Ati. Pr.

() *limplicilrr*. — et limiliter Pr

dicil, quia perfectionesquæ in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum ejus simplicem essentiam. *hicircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum diffiniat, a — Hæc ille. — Similiter, p., q. 13, art. 5, dicit sic : < Cum aliquod nomen ad perfectionem in pertinens dicitur de creatura, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem diffinitionis ab aliis : puta cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ul incomprehensam el excedentem nominis significationem. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod intellectus vel voluntas, prout est in creaturis, sit quid diffinibile, et per nomen suum circumscribibile, non tamen cum dicitur de Deo. nec enim hoc nomen, voluntas, nec ratio vel diffinitio quam significat, diffinit voluntatem Dei, sed relinquit eam incomprehensam et indiffinitam, licet illa diffinitio sit similitudo quædam divinæ voluntatis, deficiens tamen et inadæquatn. — Ultima denique improbatio nulla est. Licet enim in Deo sit ratio sapientiæ, et ratio intellectus etc., non tamen oportet quod quælibet ratio ibi habeat talem unitatem, qua sit indivisa in se et divisa ab aliis rationibus ante opus intellectus. Tum quia tales rationes non sunt subjective in Deo, sed in intellectu creato, licet sint in Deo ul in exemplari quodam quodammodo el fundamentaliter; el ideo, sicut istæ rationes sunt ibi ante considerationem intellectus fundamentaliter, ita tales unitates el distinctiones sunt ibi fundamentaliter, scilicet distinctio rationis, in actu autem (x) in intellectu distinguente unam perfectionem ab alia. Tum quia, concesso quod ibi sit actualiter ratio lenitatis et ratio voluntatis ante artum intellectus, vocando rationem Ixmitalis non ipsam conceptionem formatam per intellectum, sed illud quod correspondet ei in Deo, tunc diceretur quod ibi non est nisi unica ratio; et ideo non probatur ex hoc quod ibi sint multa» unitates serum ferentes distinctiones. — Ad illud Avicennæ de lequitnte, dicitur quod æquitas diffinibilis non est nisi equitas; et ita dicitur de omni quidditate. Verumtamen in divinis non est proprie diffinitio, nec cognoscimus quid est diffinitive.

Ad quintum dico quod Deum distincte concipere

(a) autem. — aut Pr.

intuitive bonitatem suam et justitiam suam potest dupliciter intelligi. Primo modo sic quod Deus concipiat et intueatur lenitatem suam et justitiam suam habere distinctionem ad invicem ex natura rei, ut (a) videat in quo una differt ab alia, vel quod alia intuitionem intueatur unam el alia aliam. Et si minor isto modo intelligatur, neganda <t; et arguens petit illud quod est in principio. Secundo potest illud intelligi sic quod Deus intelligit el intuetur quamlibet perfectionem non confuse, nec solum in universali, immo in ultima actualitate, licet sua cognitio non sit universalis nec particularis. El sic conceditur minor, scilicet quod Deus intuetur distincte suam bonitatem, el distincte suam veritatem, et sic de aliis. Sed ad hunc sensum negatur major; non enim oportet quod illo modo quo (C) videntur distincte, sint distincta ex natura rei.

Ad sextum dico quod major distinguenda est. Aliquod enim prædicalum potest alicui subjecto dupliciter convenire : uno modo, sic quod insit toti et totaliter, sic quod non potest inveniri res eadem subjecto quod illi prædicalum insit; alio modo, quia prædicatum inest toti subjecto sed non totaliter, quia licet insit ei, tamen aliqua res est eadem subjecto, cui non inest prædicalum. Et sicut distinctum est de messe, ita potest distinguere de suo opposito, scilicet non inesse, vel negari; aliquod enim prædicalum potest negari ab aliquo subjecto toto et totaliter, et potest negari de toto sed non totaliter. Ista autem distinctio forte raro habet locum, ubi subjectum est quid limitatum ad genus vel speciem; sed ubi est quid illimitatum et extra genus, distinctio multum valet. Dico tamen in proposito, quod si major argumenti intelligatur sic, scilicet quod in quocumque signo contradictoria prædicata conveniunt aliquibus, pro eodem signo sunt nulla el distincta; si, inquam, intelligitur quod contradictoria eis isto modo conveniunt, quod unum contradictorium convenit isti toti el totaliter, et aliud convenit illi toti et totaliter, modo præexposito, certe tunc oportet quod illa substantia, quibus contradictoria dicto modo conveniunt, distinguatur non solum ex natura rei, immo realiter. Sed si unum contradictorium convenit isti subjecto toti, licet non totaliter, el aliud contradictorium convenit illi subjecto toti, sed non totaliter, non oportet quod pro eodem signo hoc subjectum distinguatur ab illo aliqua distinctione reali; immo suffiat quod sint distinguibilia per intellectum, et non actu distincta. Tunc dico quod minor intellecta ad sensum in quo major conceditur, est falsa. Licet enim hæc contradictoria, esse principium generandi, non esse principium generandi, conveniant intellectui et voluntati divinæ. non tamen aliquod illorum convenit intellectui aut voluntati totaliter; nam licet

() ut. — et Pr.

() quo. — </u« Pr.

sit verum quod intellectus est principium generandi Verbum, non tamen est ita quod quidquid est idem intellectui sit principium generandi Verbum; nam Spiritus Sanctus est idem intellectui, et similiter Filius, et similiter voluntas, justitia, et huiusmodi, quibus non convenit dictum prædicatum; et ita, licet illud conveniat subjecto, non tamen totaliter. Eodem modo dicitur quod hoc prædicatum, non esse (s) principium generandi Verbum, licet conveniat voluntati, non tamen totaliter. Ista solutio tenet in divinis, si consimile argumentum fiat de essentia divina et de relatione, sic arguendo : Ante omnem actum intellectus contradictoria eis conveniunt, quia essentia est tres personæ, relatio non est tres personæ, essentia non generat. Pater generat, etcætca. Patet enim quod, dato quocumque prædicato, quod convenit essentiæ et negatur de relatione vel persona, tale prædicatum non convenit essentiæ toti et totaliter, nec aliquid conveniens relationi vel personæ negatur de essentia tota et totaliter. Et si dicatur quod essentia et relatio differunt ex natura rei, et ideo prædicata contradictoria realia eis possunt convenire; dicitur quod responsio non valet. Sicut enim tu dicis quoad hoc quod prædicata contradictoria realia dicta de aliquibus arguunt distinctionem eorum ex natura rei, nec sufficit distinctio rationis; ita ego dicam quod non sufficit aliqua distinctio minor distinctione reali, nec tu plus poteris arguere contra me quam ego contra te. Dico igitur, ut prius, quod prædicata contradictoria convenientia aliquibus totis et totaliter arguunt inter illa distinctionem realem; sed si illis convenient non totaliter, nullam distinctionem arguunt in re, sed solum in intellectu actualem vel potentialem. Sciendum tamen quod aliqua esse distincta secundum rationem dicuntur, non solum quia actualiter distinctio eorum fabricata est per intellectum, sed quia fundamentum dictæ distinctionis est in re, scilicet illiusmodi ad genus, et plena perfectio, et universalitas in actualitate. Unde, sicut nullo intellectu considerante, tamen lapis et lignum sunt distinctarum rationum et specierum, quia adhuc habent sufficiens fundamentum illarum rationum et intentionum; ita divina voluntas et intellectus possunt dici distincta secundum rationem ab æterno, quamvis tunc nullus intellectus formet distinctas rationes de illis. Unde, propter debilitatem dictæ distinctionis, sufficit eam esse in potentia ad hoc quod denominet aliqua esse distincta. Unde aliqua differunt specie et genere, nulla re existente quæ sit actualiter genus aut actualiter species. Et similiter sciendum quod, secundum Petrum de Palude, distinctio rationis potest dici esse actu ab æterno; quia ad hoc quod entia rationis sint in actu, sufficit quod actualiter intelliguntur. Cum igitur Deus ab æterno intelligat omnem distinctionem

factibilem per intellectum creatum, et omnes conceptus formabiles(3) de sua essentia, ideo attributa dici possunt ab æterno distincta secundum rationem non solum distinctione potentiali, immo distinctione actuali rationis, scilicet intellecta a Deo. Et illa distinctio, licet sit actualius quando formantur distinctæ rationes per intellectum creatum de divinis attributis, quia tunc non solum est actu ut intellectum in intelligente, quo modo est ab æterno in Deo, immo est actu sicut in proximo fundamento, scilicet in rationibus formalis per intellectum creatum; tamen ipsa est actu ab æterno, vel intellecta a Deo, nec est alicubi subjective, sicut nec aliquod ens rationis. Sciendum etiam quod, proprie loquendo, cum alterum contradictorium nihil ponat in re in natura, cum sit negatio, nec sit extremum oppositionis nisi secundum rationem, et nec illa oppositio sit extra animam in actu, cum non habeat duo quædam extrema realia; ideo improprie dicitur quod contradictoria convenient aliquibus, circumscripta omni consideratione intellectus, nisi fundamentaliter et in potentia. Unde, sicut extrema illius oppositionis sunt duo per intellectum divinum vel creatum, ita quod illa oppositio est actu per intellectum, sic etiam quod illa duo extrema, vel duo sunt et vel opposita sunt, convenient aliquibus. Et ita contradictoria non exigunt in illis de quibus dicuntur, vel quibus conveniunt, maiorem distinctionem quam rationis; sicut et illorum oppositio est per intellectum in actu. Contradictoria enim, in quantum huiusmodi, sola ratione distinguuntur; non enim negatio realiter distinguitur ab aliquo, proprie loquendo, quia distinctio realis est habitudo realis, et requirit saltem realitatem in quolibet extremo. Sic ergo patet quod argumentum istud est salis debiliter fundatum.

Ad septimum dicitur quod nulla perfectio quæ sit in Deo formaliter, est diffinibilis, cum nec sit in genere, nec habeat differentiam, nec sit quid finitum entitative. Unde sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3 : « Kalio, inquit, sapientiæ quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione huius nominis, sapientia, quamvis ipsa divina sapientia diffiniri non possit, a — Item, dist. 22, q. 1, art. 1, ad 2um, exponens illud Augustini : *Deus qui omnem formant subterfugit, intellectui pervius esse non potest*, sic dicit : a Quantumcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugit illam sui eminentia (C). Si enim intellectus noster apprehendat sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. » Et ideo concludit quod non est pervius intellectui nostro, ita quod in ipsum ire possit perfecte comprehendendo. Propter quod etiam Diony-

(3) m# — en. Pr.

(3) formabiles. — formaU» Pr.

(i) tui oninentta. — tua ruentia Pr.

mus dicit quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari; quia non competit sibi secundum hoc quod noe intelligimus et nomine significamus, sed excellentius, η — Hæc ille. — Ex quo patet quod nullum attributum, secundum quod est in Deo, est difflinibile. Dico tamen quod bonitas habet aliam rationem a ratione intellectus; illa autem ratio non est diffinitio dictæ bonitatis, sed quædam imperfecta similitudo.

Et si arguitur de illa ratione sicut arguitur de diffinitione; respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 2, ubi postquam arguit, loco 11, sic dicendo: « Relatio el essentia differunt saltem ratione in divinis; sed ubi est diversa ratio sive diffinitio, est diversum esse, quia diffinitio est oratio indicans quid est esse; ergo aliud erit esse sukslantia, et aliud esse relationis in divinis; ergo relatioel substantia differunt secundum esse, et ita realiter, * respondet: α Dicendum, inquit, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentia, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita et unum esse. El ideo nullo modo concedendum est quod aliud sil esse relationis, et aliud essentia. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duæ rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus, sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est (a); sicut de puncto potest dici quid est sicut principium el finis. » — Hæc ille. — Ita dicam in propositô de attributis, quod duæ rationes attributorum dicunt quid est res; nec tamen sequitur quod dicant duo esse, vel duas quidditates, praesertim quando neutra ratio perfecte dicit quid rei, sed solum quid nominis; cujusmodi est in proposito. Nam, cum bonitas divina sit divina essentia, si aliqua diffinitio dicens perfecte quid rei daretur de divina bonitate, illa comprehenderet in se rationes omnium perfectionum divinarum; sed ratio bonitatis in qua concipimus Deum, licet perfecte exprimat quid nominis bonitatis, non tamen quid est ivs quam dicimus bonitatem in Deo; diffinitiones ergo quas intellectus noster format ad intelligendum divinam perfectionem, non sunt proprie diffinitiones divinarum perfectionum, nec rationes perfectæ ipsarum; sicut nec aliquod nomen a nobis impositum est proprie nomen Dei, loquendo de concretis atributalibus. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, ad § “, exponens illud quod dicitur in libro *de Causis*: Causa prima non nominatur nisi nomine causali primi, quod est intelligentia, sic ait: u Deus nominatur nomine sui causati; quin nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non potest attribui diffinitive secundum quem modum nomen significat. Et sic hoc nomon, quamvis aliquo modo conveniat ei, non tamen convenit ei (δ) ul

nomen ejus, quia illud quod significat nomen est diffinitio; causato vero convenit ut nomen ejus. » Et ibidem, nono loco, arguit sic: < Significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud, secundum Philosophum, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Si ergo hoc nomen, bonum, significat divinam substantiam, nihil erit in divina substantia quod non significetur hoc nomine, sicut nihil est in humana substantia, quod non significetur hoc nomine, homo, etc. > Et respondet: « Ratio, inquit, isla procedit de eo quod significat substantiam diffinitive vel circumscriptive; sic autem nullum istorum nominum significat divinam substantiam. > — Hæc ille.

Ad octavum negatur consequentia. Nec valet probatio. Dico enim quod, licet quælibet ratio seu quilibet conceptus attributalis significet lotam divinam essentiam el perfectionem, non tamen totaliter eam repraesentat, nec quidquid est in re; sicut conceptus bonitatis repraesentat perfectionem divinam totam, id est non solum pariem ejus, sed non représentai eam totaliter, quia non repraesentat intellectum, nec relationes, quæ sunl in Deo. Unde sanctus Thomas, l p., q. 28, ari. 2, ad 3“, sic ait: < Si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequitur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientia significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divina essentia perfectio major est quam quod significatione alicijus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen (x) dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectiones. d — Hæc ille. — El q. 13, ari. 4, ad 2..: < Rationes, inquit, plures horum nominum, scilicet atributalium, non sunt cassæ quasi vanar, quia omnibus eis correspondet unum simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum. » — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 0.

Et si dicatur quomodo stant ista simul, quod unus conceptus repraesentet divinam essentiam totam, et tamen non repraesentet quidquid est divina essentia; et si non repraesentet quidquid est divina essentia, igitur aliquid repraesentat et aliquid non el ita divina essentia continet in se multa absoluta distincta realiter, et sic non est summe simplex; dicitur quod isla consequentia non valet: iste conceptus, puta ratio sapientia!, repraesentat aliquid quod est divina essentia, el non repraesentat aliud, scilicet intellectum divinum; ergo intellectus quem non repraesentat et sapientia quam repraesentat sunt duæ res realiter distinctæ; sicut non sequitur: in divinis est res

(λ) q verbo u/ide usque ad sicut exclusive, om. Pr

(Λ) non tamen convenit ci. — üm Pr.

(a) retain um vel quodeumque aliud nonien. — Om. Pr.

quæ général, et est ibi res quæ non generat, igitur res isti et illa realiter distinguuntur ab invicem, scilicet person. et essentia. Similiter, si sic dicatur : ratio bonitatis non représentât quidquid est Deus, igitur in Deo est aliquid aliud quod repræsentatur per aliam rationem, v. g. sapientiae, et illa sapientia est aliud a divina bonitate; — dico quod consequentia non valet; sicut non sequitur : non omnis res quæ est Pater generat, ergo in Patre est alia res ab illa quæ generat; non enim concluditur ibi aliæ res realis, sed rationis.

Ad nonum dicitur quod si Augustinus alicubi dicat magnitudinem divinam et veritatem divinam esse æquales, exponendum est negative, scilicet quod non sunt inæquales. Similiter dico quod cum illatio, probatio, demonstratio, sint actus intellectus, ex talibus non potest argui distinctio in rebus; sicut si ex hoc quod Socrates est animal infertur quod Socrates est substantia, non potest concludi quod animal distinguatur a substantia Socratis.

Ad decimum negatur minor. Divinitas enim non dicitur *pelagus substantia*: in/inite propter aliquam distinctionem absolutorum in ipsa, sed quia est illimitata, non conclusa in genere vel specie, sed omnium genenim perfectiones unitissime includens. Sicut enim dicit sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 6) : « Deus, quamvis sit essenti- tantum, non oportet quod ei deficient reliquæ perfectiones et nobilitates; immo habet omnes perfectiones quæ sunt in omnibus generibus; propter quod dicitur perfectum simpliciter, ut dicunt Philosophus et Commentator, 5. *Metaphysicæ* (t. c. §1); sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. » — Hæc ille. — Ex quo sequitur quomodo Deus dicitur habere multas perfectiones : quia scilicet suum esse indistinctum ex natura rei æquale omnibus perfectionibus possibilibus haberi; et omnis modus perfectionis, qui potest alicui convenire, convenit ei per illud simplex esse, puta : intelligere, vivere, velle, esse, et sic de aliis.

Ad undecimum dicitur quod, concesso quod proprietates nominum sunt in Deo, non habetur adhuc quod sint distincto in Deo; sicut licet perfectiones omnium generum sint in Deo, non tamen una distinguuntur ab alia in Deo.

Ad duodecimum dicitur sicut ad nonum.

Ad decimum respondet Gregorius de Arimino (t. *Sentent.* dist. 8. q. 1, art. 2) : « Dico, inquit, quod ista ratio ita deducitur ad probandum tantam esse distinctionem perfectionum attributorum, quanta est personarum divinarum ad invicem;

quod arguens non concederet. Dico tamen quod Augustinus non fecit prædictam comparisonem, attendens distinctionem minorem vel maiorem personarum ad invicem quam bonitatis et sapientia Patris, sed attendens maiorem similitudinem ad esse partem et componere. Certum est enim quod in creaturis tales perfectiones magis habent rationem partis et componibilis, quam supposita subsistentia; et tamen in Deo non componunt, nec sunt partes; multo minus ergo personaliter ipsæ sunt partes aut componunt. » — Hæc Gregorius. — Sanctus Thomas vero, I. *Sententiarum*, dist. 19, in expositione litteræ, sic ait super dictis verbis Augustini : « Videtur, inquit, quod Augustinus arguat a maiori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. Despondeo dicendum quod est locus a maiori; (quia Augustinus in una persona Patris accipit ea quæ sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem, et huiusmodi, sed in duabus personis accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet divinam naturam, quæ secundum numerum multiplicari non potest, » — Hæc ille. — Et intendit, ut videtur, quod Augustinus non intendebat nisi istam consequentiam : sicut in una persona Patris inveniuntur plura attributa, ut bonitas et sapientia et huiusmodi, ita in naturi divina inveniuntur plures personæ; sed Pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est; ergo pari ratione, quia natura divina est simplex, non erit composita ex personis sicut ex partibus. Et hoc exprimit sanctus Thomas, in eadem expositione litteræ. — Posset etiam dici quod Augustinus intendebat sic arguere : Qualitates in creatis maiorem compositionem faciunt cum illis in quibus sunt, quam relationes cum fundamento; sed in divinis perfectiones significato nominibus qualitatum non faciunt aliquam compositionem cum supposito in quo sunt, nec ad invicem; ergo nec relationes cum essentia divina.

Ad decimum dicitur quod ille qui poneret significata nominum perfectionum non habere aliquid correspondens a parte rei in Deo, destrueret dicta Doctorum. Similiter, qui poneret omnia ista nomina idem significare et eodem modo, destrueret dicta Doctorum; quia tunc ista nomina : bonus, sapiens, essent synonyma; et ista propositio esset formalis: voluntas est intellectus, sicut ista: voluntas est voluntas. Sed ille qui ponit quod in Deo correspondet idem omnino simplex omnibus istis nominibus, sed non eodem modo, utpote quin iustitia significat talem rem mediante isto conceptu, et sapientia significat eandem rem mediante alio conceptu (nomen enim prius significat conceptum quain rem, ut dicitur i. *Contra Gentiles*, cap. 35), non destruit dicta sanctorum. Nec habet dicere quod ista sit formalis, iustitia est sapientia, propter diver-

sitalcm rationum signifiailarum per subjectum et praedicatum.

Ad decimumquintum dicitur quod ex natura rei non plus est eadem divina essentia «ibi ipsi, quam sit eadem sapientia? vel voluntati. Nec valet probatio. Licet enim duo conceptus formarentur de sapientia et essentia, unicus vero de essentia, hoc non provenit ex parte rei quod res ita exigit intelligi, sed quia intellectus noster intelligit Deum ex creaturis; et sicut in creaturis ad intelligendum sapientiam alium conceptum format quam ad intelligendum sapientem essentiam, ita etiam facit cum intelligit Deum. Cujus causam assignat sanctus Thomas, 1^a p., q. 13, ait. 4 : a Ratio, inquit, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionales perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; quæ quidem perfectiones in Deo praeexistunt simpliciter et unitæ, in creaturis vero accipiuntur diversæ et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptionibus intellectus nostri respondit unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte repraesentatum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, sicut creaturae ex quibus cognitionem accipimus, per aliam perfectionem assimilantur Deo ut est sapiens, et per aliam ut est vivens; ita intellectus noster alia conceptione concipit Deum ut sapientem, et alia ut viventem. Adde etiam quod, posito quod intellectus Deum in se videret et non ex creaturis, adhuc plures rationes formare posset de essentia et sapientia Dei, non autem de sapientia; quia licet ex parte rei non sit actu major identitas aut distinctio inter sapientiam et essentiam, quam inter sapientiam et sapientiam, tamen sapientia et essentia divina naturaliter sunt dividi in intellectu creato, et distinctim participari in creatis; non sic autem essentia et essentia, vel sapientia et sapientia. Unde istud non arguit quod extra intellectum creatum sit aliqua talis non identitas, aut distinctio actualis inter praedicta, sed solum radix et fundamentum distinctionis; quæ quidem non est actualiter extra intellectum, sed in intellectu. Sicut quidditas lucens in phantasmate est intelligibilis in potentia; quæ potentia non reducitur in actum in phantasmate, sed in intellectu; similiter natura specifica est extra intellectum universalis in potentia; quæ (K)lenlia non reducitur ad actum extra intellectum, sed in intellectu. Sic in proposito. Licet enim in Deo nulla sit potentia distans ab actu vel reducibilis ad actum, tamen distinctio inter attributa est in divina essentia in potentia activa objectati, ita quod illud objectum est causativum talis distinctionis in intellectu creato limitato, mediate, vel imme-

diale : immediate quidem, cum intellectus immediate recipit ab illo objecto diversas impressiones; mediate vero, cum intellectus recipit ex creatis diversas impressiones, quæ sunt variorum similitudines Dei. Sicut enim perfectiones, quæ sunt formaliter in creaturis, erant in potentia in (z) prima causa a qua processerunt, ita huiusmodi rationes perfectionum praeexistunt in Deo in potentia activa objectiva. Sicut tamen Dei omnipotentia cum res produxit non dicebatur de potentia reduci in actum, sed solum dicitur quod res quæ prius erat in Deo in potentia postea est in actu; et hoc quia res creata non est actus divinae potentiae sed effectus; ita nec debet dici quod in Deo sit aliqua potentia ad distinctionem, quæ reducatur in actum, sed solum quod distinctio rationum prius erat causaliter in Deo, et postea est in actu in intellectu creato. Et hoc generaliter est verum de omni potentia quæ nihil recipit dum illud quod erat potentialiter in eo postea est in effectum. Unde non debet dici quod in phantasmate sit potentia ad pluralitatem, quæ reducatur in actum per intellectum agentem; sed quod universale est potentialiter in phantasmate, et actualiter in intellectu possibili. Et ita intelligo supradicta.

Ad decimum dico quod divina attributa possunt distinguere per intellectum divinum, et per intellectum creatum. Sicut enim dicit Petrus de Palude, < quinque modis dicuntur aliqua distincta ratione. Primo, quando ab invicem distinguuntur diversa entia rationis, ut chironæra dicitur distinguere a tragelapho, et huiusmodi figmenta, et secundæ intentiones, ut species differt a genere. Quia enim differunt, et non realiter, cum non sint res, oportet quod differant ratione. Et hoc rationabiliter; quia, sicut differunt re, quæ sunt diversa entia in re, consimiliter differunt ratione diversa entia rationis. — Secundo, quando unum ens reale simpliciter distinguitur a seipso, secundum quod diversis conceptibus formalibus comprehenditur ab intellectu; sicut anima in quantum vegetativa, sensitiva, et intellectiva, secundum quæ alia et alia sibi attribuit intellectus. Si enim dicuntur differre re, quæ habent diversas formas reales, pari modo differunt ratione, quorum sunt diversi conceptus formales non materiales; ut si bis vel iter eadem res sub eodem conceptu concipiatur; quia, sicut materia non distinguit in rebus, sed forma, ita nec conceptus materialis, sed formalis, in distinctione rationis. — Tertio, quando una res uno conceptu intelligitur ut plures, sive comparando illam ad diversa, ut centrum ad lineas progredientes ex eo, vel tendentes ad ipsum; sive ad idem diversimode, ut punctum ad circulum, ut principium ad finem; sive idem ad seipsum, ut dicendo, homo est homo, vel, homo est idem sibi ipsi. Sed ad duo prima membra huius tertii princi-

palis videntur reduci secundus modus principalis et tertium membrum hujus tertii modi; quia ex hoc res forte est cōnceplibilis pluribus conceptionibus et rationibus quia esi comparabilis diversis rebus, vel uni diversimode, et comparatio unius rei ad seipsam diversorum comparisonem coexigit. Datio autem hujus est : quia ex quo intellectus utitur una re sicut uteretur pluribus rebus, quantum ad intellectum res est plures, et sic distinguitur ratione. — Quarto, quando intellectus judicat aliquid unum re esse plura ratione : non judicans plura re, quia tunc esxit falsus; nec judicans plura ratione, quæ etiam sunt plura ratione, quia iste intellectus non faceret pluralitatem rationis, sed supponeret; sed si videns rem esse comparabilem ad plura, vel esse conceptibilem pluribus modis, non tunc comparet eam nec concipiat per illos modos, sed ex hoc quod videat eam sic comparabilem vel conceptibilem, ex hoc ipse» judicet eam plures ratione, tunc facit eam plures ratione, cujus dicere est facere. Nec est intellectus falsus, quamvis non sit plures ratione, sed tunc iit; el ita dicendo rem esse plures, facit eam plures; sicut Deus, cujus dicere est facere, res dixit, et factæ sunt; sicut cum dico : hoc est corpus meum, dicendo (it illud quod ¶ verum; nec est falsum : quia in talibus practicis, non ex eo quod res est, oratio est vera, sed ex eo quod per orationem res fit, est oratio vera ex entitale rei quam facit et non supponit; el sermo est subjectus intentioni, quæ est significare non quod res praeexistat, sed quod significando liat. — Quinto, quando res, quæ aliquo predictorum modorum est plures potentia solum, fit (i) entia plura actu; quia plura esse rationis potest res habere, sicut plura esse accidentalia. Illa, inquam, pluralitas apprehenditur in actu ab aliquo intellectu, sine hoc quod judicetur plures aut concipiatur diversis conceptibus; hoc ipso, illa pluralitas, sive haberet prius esse sive non, jam habet esse actu; quia ad esse actuale pluralitatis rationis requiritur quod actu cadat super rem ille actus rationis qui facit eam plures; sicut materia, ex hoc quod potest habere plures formas, non est distincta actu per aliquem actum possibilem, sed solum per illum qui est actu; sed quia ad esse actuale entium rationis sufficit esse cognitum, si etiam non esset aliqua ratio formaliter plurificans aliquid ratione secundum aliquem modum quatuor predictorum, si tamen illis modis cessantibus res apprehenditur ut plurificabilis illis modis, ex hoc ipso solo pluralitas habet esse cognitum, et per consequens est actu. » Tunc subdit dictus doctor quod < primus modus distinctionis rationis non est in Deo, qui est ens verissimum; sed secundus est in Deo per comparisonem ad intellectum creatum, non autem divinum, qui unico conceptu rem cognoscit. Tertius autem et quartus sunt

in Deo, indifferenter per comparisonem ad intellectum divinum vel creatum; quia uterque potest una re uti ut plures, et ex hoc vel alio judicare eam plures. Quintus vero proprie est in Deo quoad intellectum divinum, qui omnem pluralitatem possibilem el actualem maxime comprehendit. ¶ — Hæc ille. — Patet ergo quod attributa divina distinguuntur ratione per comparisonem ad intellectum divinum et creatum similiter.

Tunc ad priinam improbationem primæ partis, dicitur quod<1 procedit ex falsa imaginatione, ac si nos diceremus quod per intellectum distinguentem attributa secundum rationem, causantur in Deo perfectiones attribulales; quod nullus nostrum somniavit. Et ideo illud argumentum bene concludit quod intelligere el alia attributa sunt in Deo non per opus intellectus; sed non probat quin Deus per suum intelligere distinguat attributa sua, quorum unum est intellectio sua, quæ et si non facit se, tamen distinguit se et alia secundum rationem, quinto modo distinctionis supra posilæ. — Secunda similiter probatio non valet. Tum quia supponit prioritalem inter intellectum divinum et suum intelligere; quod non est verum, si intelligatur prioritas ex natura rei. Tum quia fundatur in ista falsa consequentia : prius est intellectus quam intelligere; ergo intelligere non distinguit intellectum ab aliis attributis. Quæ consequentia nulla est; quia intellectus noster, qui est posterior anima intellectiva, distinguit eam a sensitiva el vegetativa. Bene tamen sequitur intelligere præsupponit intellectum; igitur per suam intellectionem Deus non habet intellectum. Sed non sequitur (juin per suum intelligere Deus distinguat intellectum suum ab aliis attributis. — Similiter improbatio secundæ partis, scilicet quod attributa distinguantur per intellectum creatum, non valet. Cum enim dicilur quod nullus respectus rationis potest esse perfectio simpliciter, nec quid formaliter infinitum etc.; conceditur; sed nihil est ad propositum. Non enim dico quod attributa facta per intellectum sint respectus rationis. Tum quia non dico quod intellectus faciat attributa, sed solum quod distinguit ea, formando diversas conceptiones de illis, vel alio modo superius dicto; quo facto insurgunt multi respectus rationis attributorum ad intellectum. Non enim perfectiones divinæ per illud idem sunt in Deo per quod distinguuntur, cum eorum distinctio sit per extrinseca, scilicet per conceptus eorum in intellectu creato, vel per intelligere divinum, quod eis quodammodo accidit, in quantum non est ratione sapientia? aut justitias quod intelligantur in actu.

§2. — Ad argumenta contra secundam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumento Gregorii. — Ad argumenta

(s) /It. — «I Pr.

quæ primo loco inducuntur contra secundam conclusionem, respondetur negando consequentiam ibi Indam, scilicet : attributa distinguuntur ratione; ergo distinguuntur realiter, nec sunt eadem res. Tunc ad probationem consequential potest dici dupliciter. Primo, quod consequentia ibi facta non valet, scilicet quia (a) non sequitur : nulla res distinguitur ratione a seipsa; ergo quæcumque distinguuntur ratione non sunt eadem res. Et si arguatur sic : In divinis, secundum te, sapientia distinguitur ab essentia secundum rationem, sed sapientia est secundum rem ipsa essentia, igitur idem distinguitur a seipso secundum rationem ; est ibi fallacia accidentis, quia prima est perse, secunda per accidens. Unde, sicut non sequitur : risibile est passio hominis, sed risibile est homo, ergo homo est passio hominis; ita nec sequitur : sapientia est attributum essentiae vel distinguitur ab essentia, sed essentia divina est sapientia, ergo essentia divina est attributum essentiae» vel distinctum ab essentia secundum rationem; quia hoc pnedicatum, distingui ah e&entia, convenit sapientia» non quantum ad illud in quo conveniunt, sed quantum ad illud in quo distinguuntur ; el quia unum istorum quodammodo accidit alteri in quantum non est de ratione illius; ideo, cum pnedicatum conveniens sapientias ul distinguitur ab essentia attribuitur essentiae, est fallacia accidentis. Unde, secundum istam solutionem, nunquam esset concedendum quod aliquid distinguatur secundum rationem a seipso; quia nec sapientia distinguitur a seipsa secundum rationem, nec essentia, nec aliquid. Potest tamen concedi quod aliquid distinguitur secundum rationem ab aliquo a quo non distinguitur secundum rem, scilicet sapientia divina ab essentia.

Potest tamen aliter dici ad probationem dicta» consequentia, sequendo modum communem loquendi, quod consequens in secunda consequentia illatum est verum, scilicet quod idem distinguitur a seipso secundum rationem, dummodo bene intelligatur ut expressum est. Tunc dicilur

Ad primam ejus improbationem quod prima consequentia ibi facta non valet, scilicet ista : si eadem res distinguitur ratione a seipsa, tunc aliqua ratio esset ejus, quæ non esset ejus. El quando probatur : quia omne illud quo aliquid etc.; dico quod omne illud quo aliquid ab aliquo distinguitur, est unius illorum el non amborum eo modo quo distinguuntur, sed potest esse utriusque illorum alio modo considerati. Unde, sumpta una re quæ distinguitur secundum rationem a seijisa, puta quæ habet duas rationes, sicut idem punctus habet rationem principii el rationem finis, idem distinguitur a seipso secundum rationem; et conceditur quod punctum ul principium distinguitur a seipso ut est linis; quapropter ratio principii est ejus uno modo, et non ejus alio modo

considerati. Est quidem ejus, in quantum consideratur ut una res fundans utramque rationem et conceptum; est etiam ejus, ut comparatur ad lineam sequentem; sed non est ejus, ut comparatur ad lineam praecedentem quam terminat. Ratio enim principii non est ejus in quantum est tinis, nec in quantum terminat lineam, nec ul distinguitur a principio; sed e»t ejus in quantum est res qnædam cui convenit esse principium et finem, vel in quantum comparatur ad hoc vel illud. El sic de cæleris quæ distinguuntur ratione a seipsis; non sequitur quod aliqua ratione eadem sit istius, et non sit istius; sed solum aliqua ratio convenit ei uno modo, el non alio modo. Res enim quæ habet plures rationes, in quantum est sub una et corresponde!, illi, non est ejus alia ratio : sicut anima Socratis, ul est intellectiva, non est sensitiva; nec æquu«, ul æquus est, est bonus vel unus; quia æquitas non est nisi aquilas, secundum Avicennain, 5. *Mctaphysicæ*, c. 1.

Ad secundam improbationem ejusdem consequentis dicilur breviter, quod talis res a seipsa ratione distincta, est plura in esse intellecto vel objectiva, vel secundum esse quod habet in anima; et potest dici plures ratione secundum esse quod habet in anima; sicut idem punctum, ul intelligitur sub ratione finis el principii, e?t plures ratione secundum esse quod habet in anima. El cum improbatur ista pars, quia ens reale non est aliquod ens, nec aliqua entia rationis, etc.; dico, sicut ibidem dicilur, quod res, secundum esse quod habet extra, non est ens rationis; sed secundum esse quod habet in intellectu distinguente, nihil prohibet eam dici plura entia rationis. — Similiter ad aliud quod ibi tangitur, dico quod res realis non potest mutari in ens rationis, sic quod ejus esse reale fiat esse rationis; sed nihil prohibet quin eadem res habeat solum esse reale ante intellectionem, el j>osl intellectionem habeat esso reale et esse rationis, scilicet esse intellectum simulet semel. — Ad illud quod additur, scilicet quod sola entia rationis sunt plura per intellectum, dicilur ut prius, quod eo facio quo res habet plures rationes aut conceptus in anima, ipsa potest dici plures ratione secundum esse cognitum vel objectivum quod habet in anima. Nec iste modus loquendi est novus, sed esi evangelicus; unde Joann, i. dicitur : *quod factum est, in ipso vita erat* etc. Quod exponens Magister, I. *Sentent.*, dist. 35, dicit : « Ex hoc sensu omnia dicuntur esse in Deo vita, et omne quod factum est dicilur esse vita in ipso : non ideo quod creatura sit Creator, vel quod ista temporalia essentialiter sint in Deo; sed quia in ejus scientia sunt, quæ vita est. » Hem Anselmus, in suo *Monologio*, c. 34, dicit quod creatura in Creatore est creatrix essentia. Item sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 4, ari. 8 : « Intelligere Verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius; unde similitudo crea-

(a) *quia*. — Orn. Pr.

turæ in Verbo est vita ejus. Similiter etiam similitudo creatura est quodammodo ipsa creatura, per illum modum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia ; unde ex hoc quod similitudo creatura in Verbo est productiva et motiva creatura in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse producat, in quantum scilicet producit in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creatura in Verbo est quodammodo creatura vita. » Item, I p., q. 18, art. 4, dicit : « Vivere Dei est ejus intelligere ». In Deo autem idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum ejus intelligere. Unde quicquid est in Deo vel intellectus, est ipsum vivere seu vita ejus. Unde, cum omnia quæ sunt facta, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt vita divina. > — Hæc ille. — Ex quibus patet quod res intellecta, ut est in intelligente, est ipsa species intelligibilis, vel ratio, vel conceptus, vel intentio intellectus; quod dicitur, 4. *Contra Gentiles*, cap. 11 : « Intellectus, inquit, ut est in intelligente, est intentio intellecta et verbum. » Et ideo illa quæ conveniunt tali intentioni quæ est in intellectu, ut intentio est, possunt dici de re cujus est intentio; ita quod, si intellectus multos conceptus formet de una re, talis dicitur esse plures et distincta et multiplex secundum rationem, hoc est secundum esse quod habet in intellectu ; immo ipsum potest dici multe rationes, sicut dicitur vita in Deo, ut intelligitur a Deo, secundum quod dictum est. Iste est modus loquendi Anselmi, *Monologio*, c. 36 : *Nulli, inquit, dubium est creatas substantias multo aliter esse in seipsis, quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia, non sunt earum essentia sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo ex hoc constet quod omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est in intelligenti Creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia : quomodo comprehendat mens humana, cujusmodi sit illud* (a) *dicere et dea essentia*. — Hæc ille. — Item Commentator. 12. *Metaphysicæ*, commento 51 : « Vere, inquit, possumus dicere quod scientia est res scita, sicut de annulo et artificiali; dicimus enim quod forma artificialis, quæ est in materia, et quæ est in mente artificis, est eadem ; quanto magis debet esse quibus materia non admiscetur, et non est nisi forma et essentia significans esse rei. » — Hæc ille. — Et 7. *Metaphysicæ*, commento 23, dicit sic : « Quidditate » sunt existentes in anima; dicitur enim sanitas de forma quæ est in anima, et de habitu

qui est in corpore; et ambo sunt idem, d. El infra dicitur : « Manifestum est quod forma artis dicitur duobus modis : unus est forma quæ est in anima; et alius est illa quæ est extra animam ; et sunt idem : v. gr. quoniam sanitas dicitur de intellectu sanitatis quæ est in anima, et de sanitate existente in corpore. » El concludit quod « diffinitio sanitatis quæ est in anima, est rei veritate — Hæc ille. — Item Augustinus, *super Joannem*, homilia 8, dicit quod *eum scribimus litteras, facit eas primo cor nostrum, et deinde manus nostra. Litteræ fiunt* (a) *primo a corde, deinde a corpore nostro; easdem autem litteras facit cor nostrum et manus: numquid* (C) *alias cor, alias manus? Easdem quippe facit, sed non consimiliter; cor enim facit eas intelligibiliter, sed manus visibiliter. Ecce quomodo fiunt eadem dissimiliter*. — Hæc ille.

Similiter cum arguens improbat hunc modum loquendi : aliquid est plures secundum rationem ; dico quod licet non sit proprie dictus, tamen iste est admissibilis : aliqua res est multiplex secundum rationem, immo multe rationes secundum quod est in intellectu. El tunc cum querit quomodo intelligo istud ; dico quod prima pars divisionis suæ conceditur, scilicet quod cum dicitur res multiplex secundum rationem, sensus est quod res sit plures, et distinguitur per opus intellectus, qui, formando diversas rationes de re, dividit rem, non secundum esse quod habet in se extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu per suam similitudinem. Quod enim intellectus facit de similitudine rei, dicitur facere de illa re vel est in intellectu. Ideo dicit sanctus Thomas, I p., q. 14, art. 13, ad 2^{am} : quod a quando in antecedente ponitur aliquid perlinens ad actum animæ, consequens accipiendum est non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud est enim esse rei in seipsa, et esse rei in anima; ut puta si dicam : si anima intelligit (γ) aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod est immateriale secundum (3) quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. n — Hæc ille. — Sic in proposito, si sic dicatur : anima multipliciter concipit lapidem, igitur lapis est multiplex ; consequens intelligendum est de lapide secundum esse (quod habet in intellectu. El similiter cum dicitur : per operationem intellectus lapis fit multiplex, ergo intellectus dividit lapidem in plura; conceditur consequens, secundum esse lapidis in intellectu.

Cum ulterius improbat hunc modum loquendi : lapis est plura entia secundum rationem objective vel in se obiectivo; et arguitur sic: aut intelligis, etc.; dico quod intelligimus quod eadem res, sic est ob-

ts) *fiunt*. — *tunt* Pr.

(6) *nuntiatio*. — *non quod* Pr.

(γ) *intelligit*. — *intendit* Pr.

(0) *eue*. — *Ad*. Pr.

a) *cujuimodi sit illud* — *cujus ille sit* Pr

clurrt plurium rationum, quod eadem realitas ob-
ciatur cuilibet illarum, sed neutra illarum rem per-
fecte comprehendit. Et ideo quælibet illarum rem
quodammodo partitur et dividit, tangendo rem totam
sed non totaliter; ita quod objectum ita varie termi-
nat actum intellectus, ac si essent diversa objecta; et
ut dictum est, illud objectum ex hoc quod bis vel
duobus actibus objicitur, bifurcatur in anima. Et sic
do primum membrum divisionis, scilicet quod ob-
jectum unius rationis est aliud ab objecto alterius, ut
sunt in anima. Et similiter concedo secundum mem-
brum, quod objectum unius est objectum alterius,
et non aliud, secundum esse quod habet extra ani-
mam. Et cum arguis : quia tunc non est distinctio
aut pluralitas nisi in conceptibus, etc. ; dico quod
eo ipso quod conceptus sunt diversimodum et per
essentiam, res cujus sunt conceptus plurificatur per
suam similitudinem, et ut est in anima objective. —
Et sic patet quod illa secunda improbatio dicti con-
sequentis non valet.

Ad tertiam improbationem respondetur sicut
ibidem respondebatur. Quando enim intellectus rem
quæ est una secundum essentiam distinguit in plures
rationes, illa res secundum unam rationem est distin-
cta et alia et non ipsa a se secundum aliam rationem ; et
hoc, secundum esse in anima. Sicut enim una ratio
non est alia, ita res existens in anima per unam,
fit non ipsa et non eadem sibi existenti in anima
per aliam; sicut punctus vel principium, non est
punctus ut finis. — Et cum quaeritur quid intelligo
dum dico res secundum suam rationem; dico quod
non intelligo aggregatum ex re et ratione; sed intel-
ligo nudam rem, non secundum esse quod habet
extra, sed secundum esse quod habet (3) in anima.
Vel enim dixi, diversitas rationum redundat in diver-
sitate rerum vel sunt in anima; sicut dicit Aristo-
teles, 4. *Physicorum*, particula 104, *quod Socrates
diversatur, cum fuerit in domo, et cum fuerit in
foro; quoniam ipsum esse in diversis locis facit
diversitatem*. Ubi Commentator, com. 104. k Trans-
latum cum accipitur in se erit unum, et cum reci-
pitur in respectu ad diversa loca, in quibus est apud
suam translationem, erit diversum secundum diver-
sitate prioris et posterioris, et accidet ei numerus;
unde sophistici dicunt quod si Socrates est aliud in
foro ab ipso in domo, ergo Socrates est idem et
alius. Et intendit quoniam si non esset hic aliqua
pluralitas, non posset sophistice accipere ipsum
esse plura simpliciter. Et dicendum est quod Socrates
est idem quodammodo, et hoc est secundum sub-
jectum, et diversum alio modo, scilicet secundum dif-
finitionem. * — Ihec ille. — Ita in proposito, ob-
jectum plurium rationum est unum quodammodo,
scilicet secundum subjectum, et est plura alio modo,

secundum quod habet esse in alia et alia ratione sui,
vel in alia et alia specie apud intellectum.

Ad quartam improbationem dico quod rem distin-
gui a seipsa ratione, potest utroque modo intelligi,
secundum quod ratio quandoque sumitur pro poten-
tia animæ, et quandoque pro conceptu animæ. Si
enim ratio primo modo sumitur, tunc dico quod res
distinguitur ratione a seipsa effective, id est ab intel-
lectu qui effective objectum distinguit tanquam
agens diversas conceptiones ejusdem rei, et per con-
sequens dans rei duplex esse rationis, ac per hoc
distinguit eam in plura, juxta illud Commentatoris,
12. *Metaphysicæ*. com. 39: « Intellectus innatus est
dividere adunata in esse. » Non tamen intellectus
distinguit rem dando ei duplex esse reale, nec con-
sequenter faciendo de ipsa duas res. Si vero sumitur
ratio secundo modo, dico quod res distinguitur a
seipsa ratione, formaliter et non effective. — Et cum
quaeritur ratio illa sit formale distinctivum extrin-
secum. etc.; dico quod est distinctivum intrinsecum
quantum ad esse rationis. Itaque enim illo modo est
intrinseca rei intellectione, cum sit ipsa res in esse
intellecto; non autem est ei intrinseca quantum ad
esse extra animam, nec illo modo est ejus formale
distinctivum, immo nec distinctivum. Est ergo ejus
intrinsecum, illo modo quo est distinctivum; et illo
modo quo est sibi extrinsecum, non est distincti-
vum (a).

Ad quintam improbationem negatur consequentia
prima; nec est argumentum a majori. Non enim
oportet quod si res dicitur distinguere ad distinctionem
rationum formalium de ipsa conceptarum, quod
similiter diversæ qualitates in re diversimodum exi-
stentes ipsam distinguant. Et causa diversitatis est :
quia, ut sepe replicatum est, ratio in anima est ipsa
res in esse intelligibili quod habet in anima. Et hoc
iterum ponit sanctus Thomas, *Quodlibet* 8, q. 2,
art. 2, sic dicens : « Species intelligibilis est quo-
dammodo quidditas et natura rei secundum esse
intelligibile, et non secundum esse naturale secun-
dum quod est in rebus, b — Hæc ille. — Non sic
autem est de albedine, aut de dulcedine. Verum-
tamen sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 6, ad 12.^o,
dicit quod < idem pomum est multiplex quale pro-
pter diversitatem coloris (6) et saporis, licet sit idem
quale propter unitatem subjecti. * — Probationes
autem factæ in argumento non valent. Non quidem
prima; quia, vel dictum est, diversæ res in pomo
non sunt ullo modo ipsum pomum, nec in esse reali,
nec in esse intellecto; cujus oppositum est de ratio-
nibus; et ideo accidentia pomi non sic distinguunt
pomum sicut diversæ rationes ejus in anima. Nec
tertia probatio valet; quia hic non loquimur de divi-
sione aut transmutatione secundum esse reale. Nec

(3) habet — Om. Pr

(x) non rit distinctivum. — et rwa est distinctivum Pr.

(45) colorii, — odarii Pr.

secunda; quia esse in re vel extra rem nihil facit, nisi quoad distinctionem realem; et tamen falsum supponit, quia ratio animæ illo modo «pro distinguit eam, non est extra rem, immo est res ipsa quodammodo. — Ad confirmationem dico quod non habeo pro inconvenienti quod res duplici ratione visa, sit multiplex in esse cognito; sed illa distinctio non est formalis, sed solum materialis, si visiones illae sint unius speciei.

Ad sextam improbationem negatur consequentia; nec habet aliquam apparentiam. Constat enim quod ratio non est apta habere multiplex esse reale, sicut res est apta habere multiplex esse rationis; et ideo non oportet quod si aliquod ens reale distinguitur a seipso ratione, quod ideo a simili aliqua ratio, vel ens rationis, distinguatur a seipso secundum rem. Tunc ad primam probationem consequentia, dico quod res non minus est ipsa sola et non alia secundum esse reale, quam ratio sit ipsa ratio; sed tamen res, posita in esse rationis, potest esse non ipsa, posita in alio esse. — Ad aliam probationem dico quod assumit unum manifeste falsum, scilicet quod distinguere ratione sit proprium entis rationis. Nam constat quod homo et asinus, qui sunt res, distinguuntur ratione; et similiter Socrates et Plato sunt idem ratione specifica; quam identitatem Philosophus vocat, 10. *Metaphysicæ*, particula 10, *identitatem secundum diffinitionem*, et particula 1, vocat *identitatem secundum intelligentiam*. Sic ergo patet quod falsum est illud consequens, scilicet quod impossibile est eandem rem a seipsa distinguere secundum rationem. Venim tamen, vel prædixi, alia via facilius posset teneri, quæ dicebat quod nunquam concedendum est quod aliqua res distinguatur ratione a seipsa, licet concedatur aliqua esse idem realiter et distinguere secundum rationem. Unde, sicut non sequitur: A et B distinguuntur realiter, et A et B sunt eadem res, ergo eadem res distinguitur realiter a seipsa; nam totum antecedens est verum in divinis de Patre et Filio; isti enim distinguuntur realiter, et cum hoc sunt eadem, scilicet divina essentia, nec tamen illa res, scilicet essentia, distinguitur realiter a seipsa; sic nec in proposito sequitur: bonitas et sapientia distinguuntur ratione, et ista sunt una et eadem, igitur una et eadem res distinguitur ratione a seipsa. Tene quam volueris.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra eandem conclusionem, ad primum quidem dicitur negando minorem, et

Ad primam ejus probationem dicitur quod si ista probatio valeat, æque probabit quod nullum decem prædicamentorum, saltem substantia nec aliqua ejus species, dicit determinatam rationem principaliter et in recto; quia substantia in recto dicitur ens, et quælibet species substantiæ in conceptu suo includit substantiam, ac hoc in recto. Unde consequentia

primæ probationis nulla est, et fundatur in falso, scilicet quod ens non dicat aliquam determinatam rationem quæ sic est ratio ista quod non alia; hoc enim falsum est, ut dictum fuit alias, et argumenta in oppositum soluta. Fundatur etiam in alio falso, Supponere enim videtur ista ratio, et multa sequentes, quod cum dicimus conceptum entis includi in aliorum conceptibus, quod sicut uno modo ratio constituitur ex distinctis vocibus, ita conceptus attributi vel alicujus inferioris ad ens constituitur ex diversis qualitibus; quod non est verum. Conceptus enim hominis est similitudo hominis, et est simplex qualitas, sicut conceptus substantiæ, licet contineat virtualiter conceptum generis et differentiae; et ita dico de conceptu sapientiae et substantiæ. Et ideo false imaginatur quod illius conceptus sapientiae, una pars sit quid determinatum, et alia pars sit determinativa ejus. Unde sapientia dicit unum conceptum, qui est una simplex qualitas, licet æquivalet in representando duobus conceptibus, quorum unus esset confusus, scilicet conceptus entis vel qualitatis, et alius determinativus illius conceptus confusi. Supponit etiam aliud falsum in toto processu, scilicet quod aliud sit ratio, et aliud conceptus.

Ad secundam probationem distinguitur major. Si enim intelligatur de coincident! per prædicationem, negatur major, et conceditur minor. Quia ratio sapientiae coincidit cum ratione qualitatis, quia prædicatur de qualitate; coincidit etiam cum ratione substantiæ in Deo, quia prædicatur de ea. Si autem major intelligatur de coincidentia per omnimodam identitatem, illa quod aliqua ratio nunc sit hæc ratio, nunc illa, conceditur major, et negatur minor. Non enim ratio sapientiae nunc est ratio adæquata accidentis, nec ratio substantiæ; sicut nec ratio animalis nunc est ratio hominis solum, nunc ratio asini. Intelligit enim iste ille esse de sapientia, ac si animal non diceret aliquam rationem aut conceptum per se conceptus suarum specierum, sed conceptus hominis diceretur conceptus animalis, et idem de conceptu asini, et quod ab illis conceptibus non abstraheretur aliquis tertius communis illis; quod est falsum. Et eodem modo falsum est, si ita imagine-tur de sapientia. — Et cum dicitur quod illa qualitas in anima sapientis, in quantum est talis qualitas, etc.; falsum est; immo non facit hoc per rationem qua qualitas, sed per aliam, qua scilicet est sapientia. Et idem dico de divinitate. Et quia ipse non probat oppositum, non dico amplius, sed solum quod essentia et qualitas non faciunt aliquem esse sapientem, nisi in quantum sunt fundamentum talis tertie rationis.

Ad tertiam dicitur quod ille conceptus sapientiae communis Deo et creature, nec est communis eis accidentaliter, nec proprie quidditative. Venim tamen dico quod aliquem conceptum prædicari de Deo quidditative, contingit dupliciter. Uno modo, quia dicit

et significat divinam essentiam, quæ est quidditas Dei; et hoc modo multi conceptus communes ponent dici de Deo et creaturis quidditative. Sicut enim ait Augustinus, 7. *de Trinitate*, Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid aliud de illa simplicitate dixeris quo ejus substantia significetur. Item Boetius, *de Trinitate* (cap. 4), dicit quod cum quis *alia prædicamenta præter relationem in divinam verterit predicationem, cuncta mutantur in substantiam; sicut justus, etsi qualitatem significare videatur, tamen significat substantiam*. Item Anselmus, secundum quod allegat arguens, dicit talia nomina responderi ad quæstionem faciam per quid. Et isto modo loquendi de communi quidditative loquitur sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 5. Ait enim quod c genus significat naturam rei, cum prædicetur in eo quod quid »; ubi videtur velle quod illud quod significat naturam, prædicatur in eo quod quid. Alio modo potest prædicari quidditative, quia non solum significat substantiam quocumque modo, sed diffinit vel comprehendit eam, vel repræsentat eam, sicut est in se; et isto modo nulla ratio fabricata ab intellectu prædicatur de eo in quid. Unde Damascenus, I. 1, c. 9 (*de Fide orth.*): *Oportet, inquit, singulum eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam ad aliquid torum quæ assequuntur naturam vel operationem*. Et isto modo exponit eum sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 2; et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, ad 1e* et 1. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 4, ad 4u*. Tunc igitur concedendo, ad sensum predictum, quod conceptus sapientiæ sit communis quidditative Deo et creaturis, dico ad primam probationem in oppositum quod consequentia non valet, scilicet quod illa ratio sic communis esset genus ad Deum; quia genus oportet prædicari in quid secundo modo, scilicet comprehendendo conceptum speciei, illa quod nihil importetur per speciem quin importetur implicite per genus, ut dicitur *de Veritate*; sic autem non est de sapientia respectu Dei, nec de quocumque conceptu creato, ul dictum fuit in conclusione. — Ad aliud ejusdem probationis dicitur quod consequentia non valet. Illa enim ratio sapientiæ quam habet intellectus noster, non est univoca Deo et creature, sed analogica; imo nec est perfecta ratio Dei, sed quædam similitudo imperfecta et deficiens; nec sufficit ad hoc quod sit univoca quod prædicetur in quid illo modo primo, sed oportet quod secundo modo prædicetur in quid. — Tertia etiam probatio non valet. Uoncedo enim quod de ratione sapientiæ, quam habet intellectus noster, prædicatur qualitas quidditative tamquam genus de sua specie, et hoc secundum quod sapientia prædicatur de creatura; < non tamen est genus ejus secundum quod de Deo prædicatur, eo quod qualitas, in quantum hujusmodi, dicitur ens eo quod inhæ-

rel (i) aliquo modo in subiecto. Sapientia autem et justitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione, vel ex aliquo actu. Unde talia veniunt in divinam predicationem secundum rationem differentiae, et non secundum rationem generis, i. Verba sunt sancti Thome *de Potentia Dei*, q. 7, art. 4, ad 2*. Nec sequitur quod cum prædicantur de Deo, sit falsa prædicatio, remoto genere; quia non univoce prædicantur de Deo et creatura, ut idem dicit ibidem, ad 3*. — Et sic patet ad tertiam probationem minoris primæ rationis.

Ad quartam conceditur prima conditionalis, sed negatur minor. Quid autem sit dicendum ad probationem ejus, patuit in quæstione de vestigio.

Ad quintam dicitur sicut ad primam.

Ad sextam negatur major, loquendo de prædicari quidditative primo modo; sed conceditur secundo modo; tunc autem nihil est ad propositum.

Ad septimam dico quod tam ratio relativa potest esse communis Deo et creatura, quam absoluta. Exemplum primi est de ratione boni; exemplum secundi de ratione justi. Et quando probatur quod non ratio relativa; dico quod relatio importata per nomen boni est relatio rationis, secundum quod dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 1, art. 1, ubi dicit quod bonum addit super ens respectum rationis, scilicet convenientiam ad appetitum, sicut verum addit respectum rationis ad ens, scilicet convenientiam ad intellectum. Item, q. 21, art. 1, dicit quod verum et bonum super intellectum entis addunt respectum rationis, scilicet respectum perfectivum. Verum enim dicit perfectivum secundum rationem speciei tantum, et non secundum esse naturale rei. sed bonum dicit perfectivum alterius, non solum secundum esse speciei, sed secundum (6) esse quod habet in rerum natura; primo modo enim intellectus perficitur a rebus, sed secundo modo perficitur res a suo fine. Hoc supposito, dico quod attributum bonitatis dicit respectum rationis; nec tamen sequitur quin dicat perfectionem simpliciter, ut arguit adversarius. Nam, secundum quod dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 21, art. 6: < Aliquod nomen potest importare respectum dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut lux: nomen, pater, vel filius, aut paternitas ipsa. Quædam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum respectum tantum; sicut hoc nomen, scientia, est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur respectus, non autem ad significandum ipsum respectum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat, non quia ipsum nomen boni significet ipsum respe-

(») *inlurrt.* — in hoc et Pr.

(6) *Lccundum.* — Oin. Pr

dum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum ipso respectu. » — Hæc ille. — Hoc supposito, dico quod si bonum diceret respectum primo modo, conceditur quod non diceret perfectionem simpliciter; sed dicit respectum secundo modo; ideo non obstat quin dicat perfectionem simpliciter, non quæ sit ille respectus rationis, sed illud ad quod consequitur respectus. Bonum enim dicit perfectissimum secundum esse, ita quod ratio boni includit ens in actu perfecto; et tunc sequitur respectus, quem etiam importat nomen boni. Quod autem bonum includat ens in actu perfecto, dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 5, art. 1, 3 et 5. — Nec valet etiam illud quod dicit, quod huiusmodi respectus rationis fiunt ab intellectu, etc. Ad hoc respondetur quod consequentia nulla est. Nam nullus est ita demens, qui dicat quod Deus sit formaliter bonus per rationem fabricatam a nostro intellectu, nec per respectum fabricatum ab intellectu nostro, vel consequentem ejus operationem; sed Densest formaliter bonus per bonitatem quæ est in Deo. Illam tamen lenitatem intellectus non potest concipere, nisi concipiendo divinam essentiam et respectum ejus ad aliquid sicut perfectivi ad perfectibile. Cujus causa est: quia intellectus noster concipit Deum ex creaturis, in quibus nihil concipitur ut bonum, nisi per illum modum; non ergo Deus perfectus est per conceptus nostros, sed per essentiam suam. Et ideo, cum dicimus: Deus formaliter sapiens est per rationem sapientiam, non intelligimus quod per illum conceptum quem nos habemus de sapientia, Deus sit formaliter sapiens, sed per essentiam suam ut nata est fundare istum conceptum et rationem; et hoc est, sub aliis verbis, quod ratio sapientiam non facit Deum formaliter sapientem secundum esse quod habet in intellectu, sed secundum esse quod habet in Deo. — Et per hoc etiam patet responsio ad illud per quod vult probare quod attributa non dicant rationem absolutam.

Ad secundum principale conceditur conclusio, scilicet quod tota res divinæ perfectionis concipitur, quodcumque aliquid ejus concipitur. Nec sanctus Doctor oppositum vult, sed solum quod nulla creata conceptione concipitur divina perfectio secundum omnem modum suæ perfectionis, vel secundum omnem modum quo potest concipi ut perfecta. Potest enim concipi ut bona, ut sapiens, ut volens; et unica conceptione non potest intellectus noster omnibus illis modis concipere; quia, sicut nullus conceptus est perfecte repræsentativus omnis perfectionis possibilis, ita nec divinam essentiam perfecte repræsentat ut ei per omnia assimiletur; quia divina essentia omnem perfectionem possibilem continet. Et ideo dicit in plerisque locis, quod licet concipiunt totum Deum, sed non totaliter; licet hoc aliter exponat, scilicet quid dicit totaliter cognosci; ut patet 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 3, ad 3. et 3

Sententiarum, dist. 14, q. 1, art. 2, q. 1, ad 2m; item, 1 p., q. 12, art. 7, ad 3am; *de Veritate*, q. 8, art. 2, ad 2^{am}. Sic a simili dicendum est de viatoribus, quod concipiunt totam divinam perfectionem, sed non totaliter, non solum quia res intellecta excedit lumen intellectus creati cujuscumque, sive beati, sive non, sive sit lumen gloria, sive non, ex quo contingit quod nullus intellectus creatus Deum comprehendit; sed etiam quia species vel similitudo, quam habet intellectus de re intellecta, exceditur a re intellecta; sicut si species intelligibilis repræsentat hominem in quantum est sensibilis, et non in quantum rationalis; ex quo contingit quod per nullam talem conceptionem videtur divina essentia, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, ubi supra. — Et cum arguens infert quod licet beati non videant Deum totaliter, tamen non distinguunt, etc.; dico primo quod non est simile; quia beati vident Deum per speciem æquantem rem intellectam, scilicet per ipsam divinam essentiam, quæ intellectui beato supplet vicem speciei, ut dicit sanctus Doctor, locis allegatis. Dicitur secundo quod nec beatus, nec viator, unica creata conceptione divinam perfectionem totaliter concipit, ut dictum fuit prius; et ideo tam iste quam ille divinas perfectiones distinguere potest.

Ad tertium principale negatur minor. Non enim est eadem causa perfectionis divinæ et attributi, quod uno vel pluribus conceptibus concipiatur (a). Nam causa quod de perfectione divina intellectus format tot conceptus, est quia perfectio divina dicit quid conceptibile omni conceptu perfectionis repertæ vel reperibilis in creatis, non includente imperfectionem. Cum autem dico, bonitas divina, vel, sapientia divina, dico divinam essentiam sub tali ratione perfectionis repertæ in creatis quam dicimus sapientiam; nam nomina vocalia primo significant conceptum, et secundario rem sub conceptu, ut allegat sæpe sanctus Doctor Philosophum, 1. *Perihemeniae* (cap. 1). Et ideo, licet sapientia divina sit æque realiter illimitata sicut divina perfectio, tamen sapientia dicit illam rem sub ratione determinata, et non adeo dislinguibili (per rationes socialiores. Non sic de divina perfectione. Unde, secundum rationem, limitior est sapientia divina quam perfectio; et ex hoc consurgit quod unum est magis distinguibile, secundum conceptus perfectionales, quam aliud. Et ita dicitur de aliis attributis. — Ad confirmationem negatur antecedens, tam in isto proposito (quam in aliis, præsertim in infinito secundum numerum; cujus modi est divina perfectio infinita secundum rationem, scilicet quia infinitis conceptibus perfectionalibus conceptibilis; non sic sapientia.

Ad quartum negatur consequentia. Licet enim ponat sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 3, et de

(a) a verbo *perfectio* usque ad concipia/ur. — Om. Pr

Veritate t q. 8, ari. 10, quod quanto virtus intellectiva est superior, tanto per immuciores species multa cognoscit, ul exemplificat de Deo, qui omnia cognoscit per unicam formam intelligibilem, scilicet suam essentiam, et de angelis, qui (β) quanto superiores sunt, tanto [ter pauciores species universitatem intelligibilium apprehendunt, et de hominibus, qui (π) tanto sunt perspicacioris intellectus, tanto ex paucis multa capiunt, quanto autem debiliorem intellectum habent, non intelligunt nisi eis particulatim explicetur per singula; tamen erit devenire ad alias conceptiones non ulterius distinguibiles, sicut in conceptum specificum, qui est indistinguibilis in alios. Et sic patet quod non est inconveniens quod parum perspicax indigeat pluribus conceptibus ad intelligendum divinam perfectionem; non tamen sequitur quod iste inferi, scilicet quod (γ) plures conceptus attributales formet rusticus quam magister in theologia, sed quod pluribus indigeat; sed quotquot format rusticus tot potest formare theologus.

Ad quintum negatur major, ul patuit de angelis inferioribus el superioribus. Nec exemplum de albedine juvat. Aliquis enim intellectus est qui unico conceptu cognoscit albedinem esse disgregativam, et esse mensuram coloris, et oppositam nigredini; aliquis autem qui ad hoc indiget tribus conceptibus. Et idem dico de beatis, quod aliqui sunt cognoscentes unico conceptu, quæ alii inferiores non cognoscunt nisi per quatuor, vel hujusmodi, secundum quod sunt poliores tam in naturalibus quam in lumine gloriæ.

Ad sextum dico quod solvit seipsum. Non enim intelligimus quod intellectus noster formans de Deo plures conceptus attributales, sic distinguat divinam perfectionem quod aliquid de ea concipiat, et aliquid dimittat; sed sic quoti divinam perfectionem diversis conceptibus concipit, et quilibet est illi perfectioni inadæqualus; quia imperfecte talia repræsentat, quia non secundum modum quo repræsentari nata est; scilicet ul bona, ul justa, ul sapiens; et ideo est ibi aliqua similitudo realis divisionis. Sicut enim in reali divisione una pars separatur ab alia, vel una pars significatur vel Lingitur, alia non tacta vel significata; ita in hujusmodi conceptuum distinctione divinæ perfectionis continentissuperemSnenter omnes perfectiones creaturarum quæ in creatis sunt partitio, intellectus noster, dum concipit eam dum continet in se hanc perfectionem quæ est bonitas, non concipiendo eam tunc ul continet illam perfectionem quæ est sapientia, et post concipit earn concipiendo eam ul continet hanc perfectionem quæ est sapientia, non concipiendo eam ut continet eam quæ est bonitas, quodammodo videtur divinam perfectionem partiri. Nec est falsus intellectus sic distincte

concupiendo. Non enim intelligit talia esse partita et distincta in Deo; sed ipse distincte el partite talia intelligit, quia nullum talium intelligit ut in Deo est, cum nulla talium conceptionum adæquat rem conceptam. Sic ergo divina perfectio conceptibiliter distinguitur, non quod distinctio in eam cadat secundum quod est in se, sed secundum quod est in intellectu; est enim ibi per suam diminutam similitudinem; et ideo cum tales similitudines sint plures et distincte, ipsa est ibi quodammodo distincta.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod qui primo concipit essentiam aut bonitatem Dei, et secundo concipit ejus sapientiam, non addit in secunda conceptione aliquam aliam rem ad illam quæ primo concipitur, quæ quidem additio sit in Deo; sed est additio in creatura existente (a) vel possibili. Primo enim divina essentia concipiebatur in conceptu talis creaturæ, el secundo in conceptu alterius. Unde argumentum haberet (C) veritem, si per quemlibet talium res divina conciperetur in se; modo autem non secundum quod in se est concipitur, sed in creatura; et ex creatura el secundum quod continet eminenter talem perfectionem, addit secundum rationem ad seipsam conceptam ul continet aliam perfectionem; sed secundum rem est additio in creatura, quia tales conceptus sunt conceptus creaturarum adæquati. Ex quo patet quod processus argumenti contra hoc quod dictum est, nullus est, scilicet quod conceptus unius attributi addat rem ad conceptum alterius. Item nec valet contra hoc quod conceptus attributi adderet rationem ad conceptum essentia, ut bonum ad essentiam. Licet enim conceptus bonitatis addat solum respectum rationis ad conceptum essentia, non sequitur quod essentia sit bona solum secundum rationem, et non secundum rem; quia essentia divina non est formaliter bona per illum respectum, nec per illum conceptum, sed bonitate quæ est (γ) ipsa essentia. Sed intellectus noster non potest concipere essentiam esse bonam, nisi concipiendo eam et secundum illum respectum, vel aliam rationem; et hoc est ideo quia non concipit Deum in se. sed ex creaturis, ubi ratio bonitatis in qua concipitur aliquid bonum, includit respectum vel rationem aliam a ratione essentia quæ dicitur bona.

Ad octavum conceditur major, si talia accipiantur secundum quod sunt in se, et conceptu rem adæquato, et specie perfecte rem repræsentante; tunc enim non apparet unde esset numerus talium conceptuum. Sed si res non concipitur illo modo, sed solum in sua imperfecta similitudine vel specie vel conceptu, tunc tales conceptiones multiplicari poterunt, ac per hoc illa conceptibiliter distinguitur,

(s) *qui*. — Om. Pr
(C) *quod*. — Om. Pr.

() *exjufenk*». — *ente* Pr.
() *haberet*. — *habet* Pr.
(γ) *in*. — Ad. Pr.

et uniis conceptus addet ad alium rem vel rationem, secundum quod res distincta), ex quibus concipiuntur talia quæ sunt unita in alio, addunt ad se rem vel rationem.

Ad **nonum** dico quod major est vera; sed ad minorem dico ut prius. Concedo enim eam, si illis conceptibus res concipitur secundum quod in se est, sicut eadem res concipitur conceptu generis et speciei. Sed si res concepta talibus conceptibus, concipitur in conceptu alterius rei quam eminenter continet, possunt tales conceptus esse inconnexi, secundum quod res, ex quibus et in quorum conceptu concipitur, sunt unilæ vel inconnexa. Unde breviter, essentia divina est unum aliquid conceptibiliter conceptu sibi adæquato, scilicet qui est ipsa, vel Dei Filius et Verbum; sed est multiplex et multipliciter conceptibile conceptu sibi inadæquato.

Ad decimum conceditur major, si talia, sic sint unum consideratione, quod nec in generali nec in speciali unum possit concipi alio non concepto; sed sic concessa majore, negetur minor. Si autem talia sint unum consideratione solum quia in aliquo genendi modo considerationis conveniunt, negatur major, sed conceditur minor. Non enim aliud intelligit Aristoteles, ubi allegatur, nisi quod justitia, vel (δ) bonitas, et alia attributa, sunt unum in hac consideratione scilicet quod omnia significant divinam essentiam et non aliquod accidens ejus. Sed non intelligit quod qui concipit Deum vel sapientem, concipiat eum vel justum vel huiusmodi. Tunc enim æque perfecte cognosceret Deum, qui solum cognosceret cum vel est substantia, sicut qui haberet de ipso lotum quod scivit aliquis theologus de Deo per omnes conceptus viæ; quod est falsum manifeste.

Ad undecimum negatur minor, vel patuit in solutione secundæ probationis minoris primi argumenti. Unde dico quod sapientia creata, non ea ratione qua talis qualitas, est sapientia; cum alicubi reperiatur sapientia, ubi non repentur ratio qualitatis. — Vel aliter; et credo quod melius. Concedo enim quod divinitas, vel res quæ est Deus, secundum propriam et adæquatam sibi rationem, est sapientia, justitia, bonitas et huiusmodi; nec huiusmodi rationes adæquantur rem conceptam distinguuntur. Sed deitas, secundum rationem deitatis quam habet viator, certe non est sapiens, justa, vel huiusmodi, illa quod illa ratio repræsentet eam ut justam, ut bonam, et huiusmodi; nec enim ad hoc quod aliquid fundet rationem bonitatis, requiritur quod fundet rationem justitiæ. Et tunc dico ad argumentum, ad minorem, quod licet res qualitatis quæ est in anima iusti, non sit intimius sapientia quam res quæ est Deus, tamen illa res illius qualitatis est limitata et comprehensa per rationem sapientia? quam habet intellectus creatus, hominis præcipue, non autem res divinitatis;

et ideo illa ratio, vel conceptus, est propria ratio et conceptus talis qualitatis, non autem divinitatis.

Ad duodecimum conceditur major de ratione divinitatis sibi adæquata, quæ est Verbum Dei; sed secus est de ratione illa quam fabricat intellectus noster, concipiendo divinitatem ex creatis. Prima enim ratio est perfectissima, qua nulla major cogitari potest; et ideo non se habet aliquo modorum divisionis quam facit arguens. Sed ratio divinitatis quam habet viator, non est talis qua major cogitari non potest; et talis ratio se habet per modum substrati aliis rationibus, in quibus intellectus noster eum concipit. Nec valet prologo in oppositum. Jam enim patet quod non intrinseco perfectissima, nec qua major cogitari, etc. Cujus causa assignata est. Illa enim ratio est quæ explicatur sic dicendo: universalis provisor, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 8. Dicit enim quod hoc nomen, Deus, est impositum ad significandum divinam naturam; sed illud a quo est impositum, est universalis rerum providentia. Idem dicit, 1^a 11, ad 1^{am}, et infinitis aliis locis. Ex quibus patet ad argumenta.

Ad decimumtertium dicitur quod ratio quam habet viator de divinitate, potest concipi vel substrata (a) aliis rationibus perfectionalibus, ita quod aliæ attribuuntur eidem, puta ratio intellectus et voluntatis. Nec est inconveniens quod sit imperfecta, quia viator imperfecte Deum apprehendit. Non tamen oportet quod sit illo modo substrata quomodo genus substernitur differentiis, et confusum specificabilibus, sed illo modo quo prius secundum intellectum dicitur substerni, si tamen substratum dici debet rationibus posterioribus eidem attributis. Si autem loquimur de perfecta ratione divinitatis, illa nulli substernitur, et est unitas (6) omnium perfectionum Deum perfectissime repræsentans, vel ponit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 6, ut fuit in conclusionum probationibus recitatum.

Ad decimumquartum negatur major; et ad probationem dicitur quod est paralogismus secundum non causam ut causam. Quod enim ratio divinæ essentiae quam habet viator, sit alia a ratione voluntatis divinæ, et tamen ratio voluntatis non sit alia a ratione illius qualitatis quæ est in anima volentis, immo sit ejus ratio, hoc quidem non est ideo quod ratio voluntatis sit magis intrinseca illi creature (piam divinitati, sed quia ratio volitionis comprehendit illam creaturam, non autem divinitatem, et est perfecta ratio illius, non autem divinitatis. Unde oportet formare multas tales rationes, et eas attribuire divinitati, et consequenter alium conceptum habere de divinitate et de sapientia; quia nullus illo-

(*) **rd** — **Om. Pr.**

(3) *tubflruta*. — *abitracla Pr*

(6) *uriifaj*. — *unita Pr.*

rum conceptuum diffinit, comprehendit, circum-scribit, vel adaequat auum raliocinabile. Dico tamen quod perfecta ratio divinitatis includit rationem sapientia et omnis perfectionis intelligibilis aut imaginabilis; sed nunc loquor de ratione divinitatis quam concipit creatura, pncipuo viatrix; unde, cum talis ratio non circumscribat nec diffiniat rem, oportet alias conceptiones de illa formare.

Ad declinuinquinlum dico quod distinctio illarum rationum est per opus intellectus, qui tales plures rationes format, secundum quod a diversis perfectionibus creaturarum eas accepit, et illas postea Deo attribuit, omni defectione vel imperfectione semota; sicut patet de ratione scientis et vitæ. — Et ad probationem in oppositum, dicilur quod in re indivisibili intellectus ponit distinctionem, fabricando diversas rationes eidem indivisibili inadiequatas, quibus illud indivisibile corresponde! tamquam per multa représentatum, et per quodlibet illorum imperfecte; quo facto, distinctio rationis habet sufficiens fundamentum mediatum el immediatum, immediatum quidem, distinctas rationes prædictas, mediatum vero, illud indivisibile conceptum per illas; non quod intellectus aliquid vel aliqua ponat in illa indivisibili re et simplici secundum quod in se est, sed quia format distinctas rationes, in quarum qualibet res est sicut insuo fundamento, et signum repnesenlativum in repnesentato; eapropter dicilur rem distinguere, secundum esse quod habet in anima, in (dures rationes; et isto modo ponit intellectus noster distinctionem rationis in divinis attributis. Multi sunl alii modi quibus intellectus creatus vel divinus potest distinguere attributa divina, ut superius dictum fuit; sed ille qui dictus est, convenientior est nobis pro isto statu. Nec ex hoc sequitur quod intellectus ponat perfectiones in Deo, aut quod sine opere intellectus Deus non haberet illas; sed solum sequitur quod non essent actu distincto secundum rationem sine opere intellectus. Nam illæ rationes non sunl divinæ |>erfectiones, nec sunl formaliter in Deo, sed sunl similitudines imperfecte ipsius divinæ perfectionis, qu© in se est unita, sed secundum esse quod habet in intellectu per illas rationes est distincta.

Ad confirmationem dicitur quod, licet distinctio semper consequatur illas rationes ubicumque sunt subjective vel objective, non tamen ubicumque sunt fundamentaliter, scilicet in ipsa divinitate, ubi nulla est distinctio perfectionum quæ fundant hujusmodi res. Unde istas rationes ponimus subjective solum in creato intellectu. In divino autem intellectu sunt objective; sed in re divinitatis, scilicet in objecto earum, fundamentaliter et in radice metaphorice. Unde sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, ad 5.· : « Aliquid dicitur radicari vel fundari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Dationes autem intellect© habent

duplicem firmitatem, scilicet : firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis firmitatem habent; et firmitatem suæ veritatis, et hanc halient ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est, locutio veritatem vel falsitatem habet. Rationes erro attributorum fundantur vel radicanantur in intellectu, quantum ad firmitatem sui esse, quia intellectus est earum subjectum; in essentia autem divina sunt quantum ad firmitatem suæ veritatis. > — Hæc ille. — El ibidem, ad 4. : < Ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quædam in ipso, sed est in intellectu sicut in subjecto, et est in homine sicut in eo quod præstat fulcimentum veritati ipsius; ita eliam ratio bonitatis divinæ est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod respondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. > — Hæc sanctus Thomas. — Prædictis consonat Petrus de Palude. Ait enim quod distinctio ra'ionis attributorum est in natura divina sicut in fundamento inchoative, sed in ipsis distinctis, sicut in termino el terminative, in intellectu autem divino et creato, sicut in cognoscente effectum, complete, licet tantum objective. Videtur autem mihi addendum quod in intellectu creato non solum est objective, vel sicut in cognoscente, sed eliam sicut in illo ubi est suum fundamentum proximum, scilicet res concepta secundum suam rationem aut conceptum. Imaginandum est enim quod duo conceptus qui sunt in intellectu creato, distinguuntur realiter el non sola ratione; objecta autem illis rationibus vel conceptibus correspondentia distinguuntur sola ratione. Et ideo distinctio inter duos conceptus vel rationes, cum sil realis, non cadit inter res conceptas, quas supponimus realiter indistinctas, sed .dia est distinctio horum et illorum. Sed sicut isti conceptus sunt realiter el subjective in intellectu, res autem concepta dicitur esse in intellectu per suam similitudinem el objective, non autem realiter el per essentiam propriam; ita proportionaliter in intellectuali est duplex distinctio: quadam realis, cujus extrema sunl duo conceptus; el quædam rationis, cujus extrema sunl objecta conceptuum, non ut extra sunt, sed ut objecta et intellecta sunl. Ita quod ista distinctio nullibi est subjective, cum non sit nisi respectus rationis. Prima autem distinctio est subjective in intellectu, sicut suum fundamentum, scilicet conceptus; el est accidens reale. Similiter fundamentum prima» distinctionis esi ipse conceptus, ut est quædam res. Sed fundamentum secundæ distinctionis est ipsa res ut intellecta |>er conceptum, ut exsistens in intellectu per suam similitudinem, non autem ipsa ratio vel conceptus, ul est quædam res. Scxl forte conceptus, ul est signum rei, potest dici fundamentum illius distinctionis rationis; res enim ut intellecta, non est nisi ratio ejus in intelligente [earn, non quidem ratio ut est res, sed ut est raliu et

signum el repnesentativurn ; el ideo idem est dicere talem distinctionem fundari in re ul intellecta est, et in conceptu ul signum est. In divino autem intellectu non est nisi sicut cognitum in cognoscente, et non tamquam in illo ubi est suum proximum fundamentum, loquendo de distinctione attributorum; quia de illis intellectus non format distinctos conceptus formales, ut alias dictum est.

Ad decimsextum negatur minor. Non enim dicit Augustinus quod divinitas, in quantum est essentia, sil sapientia; sed dicit quod eo sapientia quo essentia. Per quod non intelligit illam reduplicationem quam inferi arguens; sed intelligit, secundum sanctum Thomam, I. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 5^o quod in divinis non est nisi duplex modus prædicandi, scilicet substantiæ, et relationis; et ideo quæcumque non dicunt relationem sed rationem absolutam, dicit haltere modum el rationem substantiæ; ac per hoc utitur islo modo loquendi, eo sapientia quo essentia, sed non, eo Pater quo Deus. Unde verba sancti Thomæ sunt ista : « Scientia, inquit, non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas. Unde dicitur quod hæc est immediata : nulla qualitas est substantia; sed hæc est mediata (a) : nulla scientia est substantia ; et sic de omnibus aliis generibus. Sed sicut supra dictum est, nulla ratio communis (6) alicujus prædicamenti manet in Deo, nisi ratio relationis et ratio substantiæ; el ideo dicitur quod ad aliquid in divinis habet aliam rationem a ratione substantiæ, et alium modum prædicandi condvisum contra substantiam ; sed scientia, bonitas, el hujusmodi, quæ sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communem generis, lær quum dividuntur contra substantiam; immo, loro communis rationis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiæ. Unde dicitur alia ratio esse substantiæ, alia scientiæ in divinis, non quasi sit condvisa contra rationem substantiæ, sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, in quantum addit rationem diiierentiæ supra rationem generis. Unde ita in divinis est alia ratio substantiæ et scientiæ, sicut in creaturis est alia ratio scientiæ et qualitatis, quod non est simpliciter aliud ; et ideo sicut in creaturis dicitur quod eodem quis est qualis el sciens, ita in divinis dicitur quod eodem est substantia el sciens (7), non tamen quod eodem est substantia et Pater, cum relatio quæ per se contra substantiam dividitur secundum rationem generis et modum significandi in divinis (o) salvetur. » — Hæc ille.

Ad decimseptimum negatur minor, Scilicet quod omnia isla nomina eamdem significant ratio-

nem. Liret enim omnia significant eamdem rem in Deo, hoc tamen est mediantibus diversis rationibus.

enim Augustinus dicit quoti significant rationem essentiæ, sed essentiam. Unde sanctus Thomas, t. *Contra Gentile*», c. 35, dicit sic : « Quamvis nomina dicta de Deo eamdem rem significant, non tamen sunt synonyma; quia non significant rationem eamdem. Nam sicut diversæ res uni rei simplici, quæ Deus est, simulantur per diversas formas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliquatiter assimilatur, in quantum per diversas perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur. El ideo de uno intellectus noster nulla concipiens non est falsus neque vanus; quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit; et ita, cum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis omnino unam rem significant. Non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet. » — Hæc ille.

Ad declinumoelavuim negatur minor. Dico enim quod abstracta possunt de se invicem vere prædicari. licet dicant diversas, immo disparatas rationes, quando sunt extra genus. Dicimus enim quod relatio est sukstantia in divinis; el huc quia tam relatio divina «pam substantia ejus sunt extra genus. Si tamen sit aliqua relatio in genere, et aliqua substantia in genere, numquam de se invicem prædicantur in abstracto, sed forte in concreto, dicendo : pater est horno. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad I-^o sic ait : « Nulla substantia quæ est in genere, jiotest esse relatio; quia est diffinita ad unum genus, el per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis, in ea inveniri. » — Hæc ille. — Similiter dico in proposito. Potest etiam dici quod minor solum veni est, (piando talia absoluta comprehendunt rem significatam ; cnjusmodi non est in proposito. Nec enim ratio sapientiæ, vel nomen sapientiæ comprehendit rem cui attribuitur.

Ad decimionuin negatur major, «piando talia sunt idem essentialiter, secundum essentiam non limitatam ad certum genus. Talia enim possunt convenire in eadem essentia, el erunt essentialiter eadem, non Tamen quidditative aut secundum rationem ; sicut patet de relatione el essentia in divinis, et de filiatione el paternitate. — El ad probationem, cum dicitur : diffinitio, etc.; dico quod essentia illimitata ad genus, indiffinibilis est; et ideo nomen significans essentiam illam non oportet significare illius diffinitionem, sed solum rationem, quæ non est diffinitio. Essentia enim eadem nullis rationibus

(i) *nulla qualitas eit tubtlanlia, led hrc mediata.* — Om Pr.

(6) *cnmrnunie.* — ñomini Pr.

(y) a verbo *ita* uique ad tetott, om Pr.

(I) *tignificandi* in divintr — Om. Pr.

designari potest, loquendo de essentia illimitata, et de rationibus quæ non adæquant rem cujus sunt.

Ad vigesimum dicitur quod omnia talia nomina perfectionum significant divinam substantiam, non tamen sub ratione substantiæ vel essentiæ; unde omnia illa habent idem significatum remotum, sed diversa important significata proxima. Exprimunt enim diversas rationes, sicut significata proxima; sed significant divinam essentiam, tamquam significatum mediatum et remotum, quod illis omnibus conceptibus et rationibus corresponde!

Ad vigesimum dicitur quod dicta Damasceni satis prout ejus intentionem allegantur. Ut enim ait sanctus Thomas, *Potentia Dei* q. 7, art. 5, ad 1.^{am}, Damascenus per illa verba solum intelligit quod hujusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam diffiniendo et comprehendendo ». Et idem ponit, 1^a p., q. 13, art. 2, ad 1.^{am}. Unde pro certo istud argumentum (Mitius concludit contra arguentem, qui punit omnia hujusmodi nomina significare rationem divinitatis et quod quid est divinitatis. Fuit ergo mens Damasceni, quod talia nomina significarent divinam substantiam, non secundum quod in se est, sed secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum procedentibus ab ipsa. Sunt enim imposita a processibus (perfectionum a Deo in creaturis, ad significandum Deum; sicut nomen quandoque imponitur rei, quod tamen sumitur ab operatione rei, aut ab ejus effectu, vel aliquo circa rem. Unde patet quod major est patentissime falsa)

Ad vigesimum dicitur quod aliquid de aliquo prædicari in quid, contingit dupliciter. Uno modo, quia prædicatur de illo ut genus, vel species per se et essentialiter superior ad tale subjectum, vel ut diffinitio essentialis illius, vel ut idem de seipso. Et isto modo conceditur major, et negatur minor. Nec enim sapientia, nec justitia, isto modo in quid prædicatur de Deo; cum nullum tale sit diffinitio, vel pars diffinitionis Dei. Nec ita intelligit Anselmus verba ibidem allegata; immo, ut dicit Damascenus, isto modo impossibile est scire de Deo quid est; et sanctus Thomas ponit in multis locis. Alio modo potest dici aliquid prædicari in quid de alio, quia prædicatur de ipso in recto, non denominative, sed per omnimodam identitatem subjecti et prædicati secundum rem, sive prædicatum sit diffinitio vel pars diffinitionis subjecti, sive non. Et si major isto modo sumatur, falsa est; et minor est vera illo modo. Et Anselmus ad hunc sensum locus est, et signanter forte motus est ad dicendum talia de Deo in quid prædicari; quia, secundum Boetium, in libro suo *de Trinitate*, cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam; ut justus, etsi qualitatem significare videatur, tamen substantiam significat. Et intendit quod omnia talia habent

modum prædicandi substantiæ. Ea enim quæ sunt de prædicamento substantiæ, significant per modum inexistens subjecto, et non per modum ad aliquid se habentis. Et de hoc dictum est in solutione quarti contra primam conclusionem.

Ad vigesimum tertium dico per illud quod Anselmus eodem modo intelligendus est sicut Augustinus, ubi prius allegatur in quarto argumento, scilicet quod omnia illa nomina eandem rem in Deo significant, et habent eundem modum prædicandi, scilicet distinctum a modo quo relatio in divinis prædicatur, et habent modum prædicandi substantiæ. Unde omnia quæ absolute in divinis prædicantur, dicit uno modo dici et una consideratione, quantum scilicet ad modum prædicandi secundum rationem generis. Si enim Anselmus intenderet quod omnino haberent eandem rationem, irrationabiliter loqueretur, et contra arguentem. Si autem dicatur quod intendebat talia nomina eandem rem dicere in recto, sed aliud in obliquo connotare, liberam est ita dicere; et ita liberum est mihi dicere sicut dico. Non ergo intendebat loqui de identitate rationis, sed rei significate, et in tali prædicandi, sicut supra dictum est.

Ad vigesimum quartum dico quod Magister nihil aliud dicit, nisi quod illa omnia nomina eandem rem significant, quod conceditur, et quod prædicant divinam essentiam, quod est verum, loquendo de prædicatione materiali, non autem de formali. Cum enim dico, Deus scit omnia, id est sciens, formaliter supponit pro sciente, sed materialiter pro illo quod est sciens; prædicat etiam materialiter divinam essentiam, formaliter prædicat scientiam. Et loquor hic de prædicatione et suppositione formali, et conformiter ad illud quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 4, loquens de significatione materiali et formali. « Illud, inquit, dicitur formaliter significari per nomen, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quoti est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cerebrum et cor. » — Hæc ille. — Sic in proposito, dico quod cum dicitur, Deus est sapiens, Deus est justus, prædicata idem significant materialiter, scilicet divinam essentiam, in qua salvatur ratio cujuslibet nominis attributalis positi in prædicato; sed non significant idem formaliter (a), quia quodlibet habet suam propriam rationem distinctam a ratione alterius.

Ad vigesimum quintum dicitur per idem omnino.

Ad vigesimum sextum dicitur quod articulus condemnat solum opinionem ponentem quod ad diversitatem rationum, quibus intelligimus divinum intel-

(a) *formaliter* — *materialiter* Pr.

lectum se et alia cognoscere, sequitur diversitas intellectus divini, ita quod diversitati rationum correspondeat diversitas rerum vel unius rei extra intellectum creatum ; sed non intendit reproluere ponentes quod intellectus divinus in esse cognito sit multiplex in intellectu nostro, secundum multiplices rationes de ipsis formatas in intellectu creatum. Nos autem ponimus distinctionem rationis in divinis secundo modo, non autem primo modo.

III. Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum quod est Gregorii, dicitur quod dictum Commentatoris multum facit pro opinione nostra. Et dicitur ulterius quod expositio quam dat arguens, nullum distorta est a mente Commentatoris. Cum enim dicit quod Commentator per dispositionem et dispositum intelligit praedicatum et subjectum propositionis, conceditur. Cum dicit ulterius quod subjectum et praedicatum non sunt res extra animam, etc.; dico quod falsum est. Eadem enim est sententia de subjecto et praedicato, quae est de universalibus; quia utrumque dicit secundam intentionem, secundum quod ponit sanctus Thomas in multis locis. Dicere enim quod nulla res extra animam praedicetur nisi vox, vel littera, aut scriptura, falsum est, ut patet, 7. *Metaphysics*, particula 34. ubi sic ait Aristoteles : *Forma igitur dicitur de illo quodcumque rerum habet formam, materia autem non dicitur per se omnino.* Ubi Commentator, commento 34, sic dicit : Aristoteles dat differentiam inter materiam et formam, quae est quod forma praedicatur per se de habente formam, secundum quod declarat quidditatem ejus substantialem ; materia vero non praedicatur de habente formam vera praedicatione, nedum ut praedicetur per se; idcirco enim non est cuprum, nec homo caro, nec simus nasus, etc. — Hæc ille. — Item, particula 8, ejusdem septimi, dicit Aristoteles : *Dico materiam illud quod per se non dicitur quale (x), nec quantum, nec aliud eorum, per quod determinatur ens. est enim aliquid de quo dicitur unumquodque istorum, et illius essentia est alia ab essentia cujuslibet praedicabitur; alia enim dicuntur de substantia, et hæc de materia.* Ubi Commentator: « Materia, inquit, est subjectum commune omnibus decem praedicamentis; et quod suum esse est aliud ab esse cujuslibet istorum. Praedicamenta enim accidentium dicuntur de praedicamento substantia; et praedicamentum substantia dicitur de hoc quod est materia. » — Hæc ille. — Item, 7. *Metaphysics*, commento 8 ; « In primis substantiis praedicatum est substantia subjecti. » Item, 1. *Cudi*, commentu 92 : « Si cadum est unum individuorum sensibilium, necessarium est ut componatur ex materia et forma. Caelitas enim aliud est quam dicere hoc cadum;

coditas enim dicitur de pluribus individuis; omnium enim habentium formam, aut in actu forma dicitur de pluribus numero, aut erit hoc possibile, quamvis illa pluralitas non sit in actu. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod forma quae est in materia, praedicatur de individuis. Ex quibus omnibus patet quod forma, quae est vera res extra animam, praedicatur; et similiter quod materia scilicet habet ut subjectum respectu omnium decem praedicamentorum, et omnia decem praedicamenta praedicantur de materia; et sic vera res subjicitur in propositione. Quod confirmatur. Nam Philosophus, 1. *Physicorum*, particula 14, arguens contra ponentes tantum unum ens, dividit ibi ens in decem praedicamenta, et dicit sic : *Nullum enim eorum separatur nisi substantia; omnia enim dicuntur in subjecto, quod est substantia.* Ubi Commentator, commento 14, dicit : « Nullam categoriam praedicamentorum nisi substantia potest separari per se, sed omnia dicuntur in subjecto, ut declaratum est in categoriis; et cum praedicamentum, quod intendit per hoc nomen, ens, sit in subjecto, igitur entia sunt plura, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod praedicamenta sunt res extra animam existentia in subjecto; et consequenter res extra animam praedicatur. Item, 3. *de Anima*, commento 21, ostendit Commentator quomodo intellectus, dum componit propositiones, componit rem cum re; unde sic ait, ibidem : « Duæ sunt actiones intellectus, quarum una dicitur formatio, et alia dicitur tides. (comprehendere autem res simplices non compositas, erit per intellecta quae non falsantur neque velificantur, quae dicuntur formatio; apprehendere autem res compositas, erit per intellecta in quibus est falsitas et veritas, etc. » — Et post, commento 22, dicit : « Veritas et falsitas accidunt compositioni rerum ad invicem; et hoc idem accidit quando componit eas cum terminis. » Et loquitur ibidem de compositione subjecti et praedicati. Item, 6. *Metaphysics*, commento 8, et 5. *Metaphysics*, commento 34. et 1. *Metaphysics*, commentis 21 et 22. dicit hoc idem, scilicet quomodo intellectus componit entia ad invicem ut sunt intellecta; et si composita ea penes se, sicut sunt composita extra animam, sua compositio est vera ; et si non, compositio est falsa. Pro hac parte consentiunt omnes antiqui, praesertim Linconiensis, super 1. *Posteriorum*, cap. 7, ubi enumerans modos universalium dicit : « Quarto modo cognoscitur res in sua causa formali, quae est in ipsa, a qua ipsa est hoc quod est, et secundum quod in ista forma, quae est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux in seipsa videtur, vel secundum quod in ipsa videtur materia, quae similiter est pars rei, ipsa turba non est genus vel species ; sed secundum quod ipsa forma est sicut totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sicut est genus vel species, et principium essendi et praedicabile in

(x) est — Ad. Pr.

quid. » — Hæc ille. — Item, cap. 4, dicit : < Cum igitur genus el differentia substantialis, a quibus substantialiter et non per accidens egreditur quidditas speciei, prædicalur de specie, est primus modus dicendi per se et essendi per se alterum de alien»; egreditur namque species a quidditate generis et differentia?, el differentia est speciei causa, sicut formalis, el genus est causa speciei, sicut forma materialis, aut sicut materia formalis. Cum autem accidens, quod essentialiter egreditur a quidditate subjecti, prædicatur de suo subjecto, est secundus modus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod res prædicatin' de re, el accidens de subjecto; talia enim non possunt exponi de terminis, quia quidditas specifica non egreditur ab aliquo termino vel conceptu. Item Philosophus, 1. *Posteriorum*, e. 16, dicit sic: *Substantiam quidem significantia, quod vere illud est, aut quod illud est aliquid significant, de quo prædicantur. Quæcumque vero non substantiam significant sed de alio subjecto dicuntur, nec vere quod illud est, nec quod aliquid est, sed de altero quodam dicuntur, accidentia sunt; ut de homine est album. Non enim est homo, neque quod vere album est, sed animal forsitan; quod vere enim animal est, homo est. Quæcumque vero non substantiam significant, oportet de quodam subjecto prædicari, et non esse aliquod album, quod non cum alterum aliquod sit, album est.* Super quo dicit I. in coniensis : « Duplex est modus prædicandi. Unus, cum subjectum non secundum se, sed secundum alterum aliquod rui accidit, est receptivum prædicati; ut cum dicitur, album est lignum, album non secundum se, sed secundum alterum aliquod cui accidit, est receptivum lignitatis; cum vero dicitur, lignum est album, lignum secundum se, et non secundum alterum aliquod cui accidit, est receptivum albedinis. Quando ergo subjectum secundum se est receptivum prædicati, dicitur esse simpliciter prædicatio; cum vero subjectum non secundum se, sed secundum alterum aliquod rui accidit ipsum, est receptivum prædicati, lune non est prædicatio simpliciter, sed vel non est prædicatio, aut est prædicatio secundum accidens. » El subdit : « Itaque cum est prædicatio simpliciter, aut prædicalur < quod est substantiale subjecto, ut genus, quod secundum veritatem naturæ est idem cum subjecto, vel differentia; aut prædicalur accidens subjecti, quod oportet reperiri in subjecto, et non ¶ separatum a subjecto. Unde Omne quod prædicalur simpliciter, repertum est in subjecto ¶ de subjecto. » El post : ¶ Demonstrationes, inquit, et ratiocinationes sumit de prædicabilibus simpliciter, in quibus prædicatum et subjectum sunt idem subjecto, et non sunt res divise. Sed ideæ, licet sint rationes rerum in reata ab æterno in mente divina, nihil perlinent ad ratiocinationem, in qua aliquid prædicalur de aliquo. Ipsæ itaque ideæ vera sunt. Sed cum intel-

lectus vult eas facere prædicabiles de rebus, a quibus sunt divisæ et separata.», in hac ordinatione prodigia sunt, x — Hæc ille. — Ex quo apparet quod subjectum et prædicatum propositionis vera, ubi est prædicatio simpliciter, non sunt res separata? vel divisa?; quod non potest exponi de conceptibus aut vocibus vel scriptis. Hem, commento 18, dicit quod in primo modo dicendi per se, prædicatum est causa subjecti; sed in secundo modo subjectum est causa prædicati. Item, 2. *Posteriorum*, cap. 2, dicit : < Diffinitio, inquit, quæ significat quid est, est composita ex sermonibus significantibus res prædicabiles, quæ sunt possibles in natura, et quarum ordinatio et conjunctio est possibilis in natura. » Et post subdit : < Diffinitio, inquit, quæ constat ex genere et differentia, quæ est diffinitio (a) simpliciter et maxime diffinitio, est diffinitio formalis; quia inter intentionem generis vel speciei, et formam a qua res est id quod est, non est diversitas, nisi quod forma dicitur secundum quod est pars rei cum materia constituens totum; et sic non est prædicabilis de re, cum sit ejus pars. Intentio vero generis vel speciei est ipsa eadem forma, secundum quod sub ipsa speculatur res tota; et sic est prædicabilis de re, el totum rei. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod forma rei prædicalur de re, sicut primo per Aristotelem probabam. Eundem sensum docet Commentator, 12. *Metaphysics*, commento 39, ubi dicit sic : « Hæc est dispositio intellectus in rebus compositis ex materia et forma, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam per formam. Intelligit enim utraque adunata aliquo modo, verbi gratia : quia cum disponit hominem per rationabilitatem, intelligit quod subjectum rationabilitatis et rationabilitas idem sunt in adunatione, et intelligit quod deferens ex eis aliud est a delato. Quando autem considerata fuerit dispositio et dispositum in eis quæ non sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis, et nullus modus erit quo distinguatur prædicatum a subjecto el disposito extra intellectum, scilicet in essentia rei. Sed cum intellectus componit aliquam propositionem ex dis]ositione et disposito, in talibus rebus intelligit ea ¶ differentia secundum assiinationem, scilicet quod in talibus accipit duo, quorum propulio ad invicem alienus ad alterum est sicut proportio prædicati ad subjectum, et ex eis componit propositionem aliquam, et nullam differentiam intelligit esse interea omnino nisi secundum acceptionem, secundum quod idem accipit dispositionem el dispositum. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis, secundum similitudinem ad dispositionem causatam in rebus compositis, sicut intelligit nulla secundum similitudinem. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste sequitur :

(x) *diffinitio*. -- *differentia* Pr.

Primo, quod in rebus compositis ex materia et forma, intellectus disponit subjectum |>er fonnam, id est prædical et enuntiat vel affirmat formam de sub-
jecto, ut cum dicit, homo est albus, el loquendo de
forma partis, vel praedicat formam de supposito eam
habente, ut cum dicit, homo est rationalis. *Secundo*,
quod in propositionibus quas intellectus componit
de rebus compositis ex materia et forma, subjectum
et prædicatum, vel dispositio et dispositum, sunl
idem in adunatione, sed differunt sicut deferens et
delatum, vel subjectum el subjecti forma. *Tertio*,
quod in rebus abstractis a tali materia et composi-
tione, omnino subjectum et prædicatum nullo modo
sunt duæ res, nec duæ intentiones aut quiddilates;
sed sunt una intentio, vel quidditas. omnibus modis
extra intellectum. *Quarto*, quod in talibus subje-
ctum et prædicatum non differunt, nisi sicut eadem
res bis intellecta differt a seipsa, prout intelligitur
ut disposita et ut dispositio. *Quinto*, quod non sem-
per, nec omne subjectum et prædicatum proposi-
tionis sunl duæ voces, nec duo scripta, nec duo con-
ceptus formali per intellectum. Patel; quia si sic
esset, tunc omnis propositio esset falsa, quia sub-
jectum esset divisum a predicate, et nullo modo
adunatum in esse. *Sexto*, quod voces, scripta, vel
conceptus, sunt instrumenta quibus intellectus præ-
dicat aliquid de aliquo; sed res quarum sunt tales
conceptus, praedicantur et enuncianlur; vel si voces
praedicantur, hoc est alio modo quam res. Nam, sicut
ponit sanctus Thomas in *de Veritate*, q. i, art. 2,
ad 3.. : « Illud quod dicitur, potest dici el res quæ
dicitur per verbum, et ipsum verbum; ut etiam in
verbo exteriori palet; quia et ipsum nomen dicitur,
et res significata |>er nomen dicitur ipso nomine. »
— Hæc ille. — Ha in proposito, tam res quam
signum rei dicitur de subjecto, el prodicatur de sub-
jecto; sed illud quod praedicatur principaliter et
ultimate, est ipsa res; terminus autem, vel vox, est
illud quo res dicitur el praedicatur de re non princi-
paliter el ultimate. *Septimo*, quod glossa arguentis
nulla est, cum expresse dicat Commentator, ubi
supra, quod cum dicimus, Deus est sapiens, subje-
ctum et prædicatum sunl omnino idem in re, el duo
secundum assimilalionem. Istud enim non potest
intelligi de duobus terminis vel conceptibus; quia
illi sunt duæ res essentialiter distincts. Etsi dicatur
quod intelligit quod subjectum et praedicatum sup-
ponunt pro eodem, palet manifeste legenti Commen-
tatore, quod illa glossa nulla est, sed destruit
textum, volendo quod nulla res extra animam præ-
dicetur; cujus falsilas auctoritate multiplici rese-
ratur.

IV. Ad argumenta Henrici, Godofridi,
Durandi et aliorum. — Ad argujnenta quæ ultimo
loco contra eandem conclusionem inducta sunt,
respondetur. Et quia ibi principaliter insurgit diffi-

cultas ex illa divisione, an scilicet attributorum
distinctio consurgat ex opere intellectus comparantis
Deum ad creaturas, vel ex opere intellectus conside-
rantis Deum in se; dico quod sanctus Thomas vide-
tur in *Scripto* declinaro ad hanc partem : quod
scilicet, licet pro isto statu quo Deum ex creaturis
cognoscimus, consurgat distinctio attributorum in
intellectu nostro ex hoc quod divinam perfectionem
in habitudine ad creaturas cognoscimus, et ex con-
ceptionibus formalis proportionaliter perfectionibus
creaturarum, quæ ðivisa sunt et particulalæ, tamen,
posito quod intellectus non cognosceret creaturas,
nec umquam vidisset, adhuc posset distinguere divi-
nam perfectionem sine quacumque tali habitudine
ad creaturas. Quia, dato quod esset aliquis intelle-
ctus videns divinam essentiam, non visa aliqua crea-
tura in proprio genere nec in Deo (ct loquor de intel-
lectu creato), adhuc ipse de objecto viso posset for-
mare multas conceptiones. Posset enim formaro
aliquam, et cum illa non adaequaret objectum visum,
nec visionem illam, sicut nec aliqua species intelli-
gibilis potest adæquare visionem beatificam nisi
divina essentia, ut ostendit sanctus Thomas sæpe,
posset ulterius aliam et aliam conceptionem de
objecto formare, el alia el alia nomina imponere.
Et isla videtur intentio sancti Thomæ, 1. *Sententia-
rum*, dist. 2 (q. 1, ari. 3), qui, ul allegatum est in
quarta conclusione, sic ait : « Intellectus noster non
[K]tesl unica conceptione diversos modos perfectionis
accipere : tum quia ex creaturis accipit cognitionem,
in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum
formas diversas ; tum quia hoc quod est in Deo unum
et simplex, pluriflatur in intellectu nostro, etiam
si immediate a Deo reciperet ; sicut multiplicatur
processio Imditatis ejus in aliis creaturis. Unde, cum
Deus secundum unam et eandem rem sit (a)
omnibus modis perfectus, una conceptione non
potest integre comprehendere totam ejus perfectio-
nem; el ideo oportet quod diversas conceptiones
habeat de Déô, quæ sunt diversæ rationes. » El sub-
dit quod etiam « si intellectus videns Deum per
essentiam imposeret nomen rei quam videret, me-
diante gonceptione quam habet, oporteret adhuc
quod imppperet plura nomina; quia impossibile
est quod conceptio intellectus creati repraesentet
lotam perfectionem divinæ essentiæ. Unde de illa re
visa diversas conceptiones formaret, etc. ið, sicut ibi
dictum est, scilicet in quarta conclusione. Et ideo dico
quod distinctio attributorum non solum provenit ex
opere intellectus comparantis Deum ad creaturas;
immo talis distinctio posset esse per intellectum con-
siderantem Deum in se, qui ex sui limitatione nul-
lam conceptionem habere potest, quæ complete
repraesentet objectum. Tunc

Ad primam improbationem hujus partis (quæ

(*) in. — A<l. Pr.

est Godofridi, Durandi et aliorum), dicitur quod major falsa est. Non enim oportet quod omnis distinctio rationis aliquorum, quæ alicubi realiter distinguuntur, sumatur a differentia eorum secundum rem, si eadem sit causa distinctionis secundum rationem, quæ est causa distinctionis secundum rem; eadem dico proportionaliter. Sic autem est in proposito. Nam quod perfectiones, quæ unitas sunt in Deo, distinguantur in creaturis secundum rem, in causa est limitatio creatura. Similiter, quod dicta perfectiones distinguantur in intellectu secundum rationem, in causa est limitatio intellectus. Non ergo oportet quod distinctio rationis, quæ est in intellectu, resolvatur ut in causam in distinctionem realem extra animam, cum pluralitas quæ est in intellectu habeat sufficientem causam, in intellectu scilicet, limitationem ejus, et in objecto, plenitudinem perfectionis. Non semper enim distinctio rationis reducitur ad diversitatem realem, sicut testatur sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 3. «*a* Pluralitas rationis, inquit, quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates et Socrate» sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis. Et similiter, homo et animal ratione differunt; et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Unde talis differentia secundum rationem repugnat maxima unitati (a) vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem (b) rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod distinctio rationis attributorum divinorum non oportet quod sumatur a distinctione reali in Deo, vel in creaturis, sed a plenitudine divinæ perfectionis, et a limitatione intellectus creati. — Nec alia similitudo de dextro et sinistro in columna; quia in columna non est aliquid unde possit sumi dicta distinctio, nisi per comparisonem ad animal; secus est de distinctione rationis, quæ est in intellectu limitato.

Ad eandem improbationem dico quod Commentator loquitur de distinctione attributorum facta per intellectum in statu isto, quia alium non novit. Vult ergo quod intellectus de Deo formet multas conceptiones, et de ipso propositiones categoricas formet, et attribuet ei prædicata sicut subjecto; sicut cum dicitur prima substantia vivit, est quia cognoscit hic Deum ex rebus sensibilibus, in quarum cognitione format diversas conceptiones conformiter distinctioni perfectionum repertarum in talibus rebus. Sed non negat quin aliquis intellectus, sine habitudine ad distinctionem realem, possit de Deo nullas conce-

pliones intelligibile» haltere; sed tunc forte aliter distingueret attributa, et alias conceptiones universaliores et particulariores haberet quam nunc, dum concipit Deum ex creaturis. Ipse enim ponit. 12. *Metaphysicæ*, commento 44, quod motor orbis Saturni aliud intelligit de primo motore, et aliud motor Jovis, et sic de cæteris substantiis separatis; et non loquitur de alietate secundum rem, sed de pluralitate rationum intelligibilium. Ait enim sic, loquendo contra Avicennam: « Non est impossibile vel illud quod est intelligentia et intellectum sit causa plurium entium, secundum quod intelliguntur ex eo multi modi. Illud enim quod intelligit motor Jovis de primo motore, et est causa in anima cœli, aliud est ab eo quod intelligit ex eo motor orbis Saturni. » — Hæc ille. — Ex quo patet motorem Jovis aliam conceptionem formare de prima substantia, quam formet motor Saturni; nec tamen hic aut ille intelligit primam substantiam ex suis effectibus, vel ex comparatione ad creaturas; immo ipsa prima substantia est forma intelligibilis, tenens locum speciei in intellectu substantiarum moventium orbis, ut dicit ipsemet Commentator, ibidem, commento 36.

Ad tertiam improbationem dico quod illud quod in se unum est, si consideretur secundum perfectam rationem sui, non habet quod distinguatur ratione; sed quando illud quod in se unum est consideratur ab aliquo intellectu, qui propter suam imperfectionem non potest formare in se propriam rationem rei, nec rem simplicem unico verbo exprimere, oportet quod de re unica et simplici multas conceptiones formet et rationes, ac per hoc objectum conceptibiliter distinguat, vel allegatum fuit in probatione quarte conclusionis. Nullus enim intellectus creatus potest in se exprimere aliquam conceptionem, quæ perfecte exprimat aliquid quod sit in Deo. Nulla enim similitudo creata perfecte diffinit, repræsentat, aut exprimit rem quæ non est in genere, cujusmodi sunt omnia quæ sunt in Deo. Hæc enim est sententia sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 2. « Tunc, inquit, contingit quod duabus rationibus respondet una res, quando neutra comprehendit ipsam rem; et sic est in divinis. » Et q. 7, art. 6, ad 2. « Licet, inquit, Deus sit omnino unus, tamen iste multe conceptiones vel rationes non sunt falsa; » quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repræsentatis. » In confirmationem omnium procedentium ponit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 22, q. I, art. 3, ad 3. « Quædam, inquit, nomina dicuntur proprie de Deo, quæ quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, vel bonitas, et sapientia, et huiusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso, quia ratio et sapientia et bonitatis differunt in Deo diversificuntur in creaturis in nihil et sapientia, non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod

la) unitati. — veritati Pr.

(6) unitatem. — veritatem Pr.

diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. > Et ibidem, ad 4.^o, ubi sic ait : « Nomina attributorum differunt secundum rationem, non tamen (a) quæ sit in ratiocinante solum, sed quæ salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis non æquivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde, cum in creatura ratio sapientiæ non sit ratio bonitatis, oportet etiam quod hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo sunt idem re, in creaturis autem differunt re, et non ratione tantum; quod qualiter fieri possit supra dictum est. » — Hæc ille. — Et intendit, ut dicit 1. *Sententiarum*, dist. 2 (art. 3), quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, isto modo quod « istæ rationes non habeant proximum fundamentum in Deo, sed remotum; sicut de relationibus quæ ex tempore de Deo dicuntur: huiusmodi enim relationes in Deo non sunt secundum rem, sed sequuntur modum intelligendi sicut intentiones. Illo modo enim dixerunt quod rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quæ Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum, vel per negationem, vel per causalitatem ». Isto modo enim sanctus Thomas negat pluralitatem rationum esse tantum in intellectu; immo dicit eam esse in re sicut in proximo fundamento. Non tamen intendit quod attributa habeant aliquam pluralitatem realem in Deo, nec in divino intellectu, nec quod in Deo sint plures rationes attributorum, ita quod in Deo hæc ratio non sit illa, vel hæc ratio divisa sit ab illa formaliter et in actu; sed in Deo est omnimoda perfectio, ex qua provenit quod omnis ratio vel conceptio perfectionis representat Deum, nec potest formari conceptus pure perfectionalis quin aliquid sibi correspondent in Deo ut proximum fundamentum. Et ideo ad hunc sensum dicit rationem sapientiæ et bonitatis differre in Deo sicut in creaturis, scilicet quia tam hic quam ibi est aliquid proxime representatum per huiusmodi rationes intellectus nostri; sicut enim sapientia creata alio conceptu concipitur quam bonitas creata, ita divina sapientia ab intellectu creato alio conceptu concipitur quam ejus Ixmitas. Sic ergo intelligitur pluralitatem rationum et distinctionem esse in Deo, quia Deus in se habet unde diversis conceptibus perfectionalibus correspondat. Non tamen intendit quod Deus distinguat huiusmodi perfectiones suas, formando per propriam quamlibet rationem, sicut nos, ut postea dicitur.

Ad quartum negatur major; nec valet similitudo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 2.^o : « Non est, inquit, simile de ideis et de essentialibus attributis. Attributa enim essentialia

nihil habent de principali intellectu præter essentiam Creatoris; unde et non pluralificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus Itonos, et secundum sapientiam sapientes. Sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cujus differunt plures ideæ. » — Hæc ille.

Ad quintum negatur minor. Intellectus enim potest in aliquo distinctionem ponere, non habendo aspectum ad aliquam pluralitatem realem, potissime quando objectum excedit omnem formam faciam et conceptam per intellectum. — Et ad probationem de genere et differentia, dictum est in solutione primi.

Ad sextum dicitur quod major est falsa. Non enim ubicumque est pluralitas rationum requiruntur illa tria, præsertim secundum, scilicet quod intellectus comparet illud quod est unum in se ad aliqua realiter distincta. — Et tunc ad primam probationem ex dicto Commentatoris, dico quod loquitur de intellectu pro isto statu cognoscente Deum ex creaturis, ut prius dictum est in solutione secundi. — Ad secundam dico quod, licet a re ortum habeat quod hæc res objiciatur intellectui secundum plures rationes objectivas et non alia, tamen hoc non est sic quod ideo hæc res pluribus rationibus concipi possit, quia ad diversas res comparari potest, sed quia in se habet tantam perfectionem quod excedit et subterfugit formam vel conceptum fabricatum ab intellectu qui dicitur distinguere tale objectum secundum rationem, et habet in se unde correspondent multis conceptibus a tali intellectu formatis. — Ad tertiam dico quod similitudo non valet. Non enim ita se habet omnino distinctio rationis ad distinctionem realem, sicut ens rationis ad ens reale; tunc enim oporteret quod sicut nihil idem est ens rationis et ens reale, ita distinctio rationis non esset inter distincta realiter; et sic homo et asinus non distinguerentur ratione. Non enim distinctio rationis eodem modo se habet ad ens rationis sicut distinctio realis ad ens reale; nam distinctio rationis non solum fundatur in ente rationis, immo in ente reali, sicut dictum est supra; distinctio autem realis solum fundatur in re.

Ad septimum dico quod intellectus se habet passive in recipiendo speciem objecti, sed active se habet respectu considerationis actualis, ut dicitur, 2. *de Anima*, particula 55 et 56. Item, 3. *de Anima*, commento 36, dicit Commentator : « Dicamus igitur quoniam intellectus existens in nobis habet duas actiones, secundum quod attribuitur nobis : (primam) una est de genere passionis, et est intelligere; alia de genere actionis, et est extrahere formas et denu- dare eas a materiis, quod nihil est aliud (primam) facere eas intellectas in actu, postquam orant in potentia. Manifestum est autem quod in voluntate nostra est, cum habuerimus intellectum qui est in habitu, intel-

(a) *tamen*, — *tantum* Γγ.

ligere quodcumque intellectum voluerimus; et extrahere quamcumque formam voluerimus, » — Hæc ille. — Et commento 21 : < Duæ, inquit, sunt actiones intellectus, quarum una dicitur formatio, (talita dicitur tides. » El idem ponit, commento 26. Commento etiam 19, dicit quod < judicare et distinguere non attribuitur in nobis, nisi intellectui materiali », quem vocat possibilem. Et 1. *Mctaphysicæ*, commento 39, ponit quod « intellectus est innatus dividere ad invicem adunata in esse ». Ex quibus omnibus patet quod intellectus noster non solum se habet passive in intelligendo, et conceptus rerum formando, et enunciabilia componendo, immo active. Dico igitur quod intellectus factus in actu primo per speciem objecti, quem Commentator vocat intellectum in habitu, potest de una re diversos conceptus formare, etiam per unam speciem rei simplicem; sicut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 13, ad 2^{am}, et *de Malo*, q. 16, art. 8, ad 2^{am}.

Dico etiam quod unum objectum simplicissimum potest assimilare sibi intellectum diversimode, cum objectum illud est illimitatius quam intellectus recipiens; sicut species quæ sunt impressæ mentibus angelicis sunt plures et diversæ, licet sint similitudines et quædam participationes idearum in divino intellectu unitissimarum secundum rem, ut deducit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 8, et art. 10, magis expresse; et quanto intellectus angelicus est potentialior et inferior et minus habens de actu, tanto emanatio talium specierum magis in eo multiplicabitur; sicut enim ponit ibidem sanctus Thomas, « forma et actus est principium unionis, sed potentialitas invenitur esse principium multitudinis et divisionis. » — Sic igitur, sicut illud quod est in Deo unitissimum secundum rem multiplicatur in intellectu angelico, loquendo de speciebus impressis intellectui angelico, quæ quidem species sunt quædam similitudines idearum, sic divina essentia, etiam non visa, posset imprimere plures vel pauciores species suorum attributorum intellectui creato, nullo habito respectu ad creaturas; et tunc talis intellectus distingueret attributa divina per illas species, et posset plures vel pauciores rationes attribulales in se concipere sicut vellet, et etiam intellectus clare videns Deum posset ipsum conceptibiliter distinguere, ut prius dictum fuit.

Ad octavum negatur minor. Dico quod distinctio rationis consequens simplicem apprehensionem non semper consequitur realem distinctionem mediorum intelligendi, puta specierum intelligibilium, aut conceptuum, aut actus intelligendi. Quod patet. Nam intellectus divinus distinguit secundum rationem ideas rerum creabilium, et respectus rationis facibilium ad divinam essentiam, et entia possiblea, et negationes, et hujusmodi, in quo non est realis distinctio mediorum aut actuum intelligendi. Concesso tamen quod in nobis ita esset, sicut ponit

minor, quoad illam partem, nihil est ad propositum nostrum. Quia non est quaestio nostra pro nunc, utrum omnis distinctio rationis consequatur qualemcumque realem distinctionem a parte cognoscentis, vel a parte cogniti; sed est quaestio, utrum intellectus possit distinctos conceptus et rationes formales de aliquo objecto in se concipere, nisi illis distinctis conceptibus correspondent realis distinctio cognitorum in uno vel pluribus objectis, ad quam intellectus distinguens aspiciat; utpote: utrum intellectus posset distinguere in Deo sapientiam a justitia, nisi vidisset alicubi sapientiam a justitia realiter distingui. — Ad illud quod dicitur de intellectu componente et dividente, similiter negatur quod distinctio rationis sequens talem actum intellectus consurgat ex distinctione reali alicubi reperta inter subjectum et prædicatum, sicut exemplificatur de sapientia et justitia. Quod patet. Nam distinctio secundum rationem inter ens et unum, consequens actum intellectus componentis ens cum uno, vel distinctio inter idem et seipsum, consequens actum intellectus componentis hominem cum homine, dicendo, homo est homo, non sequitur aliquam realem distinctionem repertam alicubi inter hominem et hominem; nullibi enim homo differt realiter a seipso. Conceditur tamen, pro isto statu, quod quia intellectus noster invenit distinctionem realem inter aliqua prædicala et sua subjecta, sicut cum homo est albus, ideo distinguit secundum rationem idem a seipso, cum enuntiat idem de eodem, et ubicumque componit et dividit; sed tamen, posito quod intellectus numquam vidisset distinctionem inter prædicatum et subjectum realem, adhuc posset componere et dividere, sicut diversos conceptus habere de eadem re.

Ad nonum negatur minor, scilicet quod distinctio rationis non habeat in divina essentia sufficiens fundamentum. Hujus enim oppositum ostensum est in solutione tertii, ubi dicebatur quod omnes rationes perfectionales habent proximum fundamentum in divina essentia propter sui illimitationem. Et ad probationem illius minoris dicitur quod, licet in Deo nulla sit potentia ad actum reducibilis respectu hujus pluralitatis et distinctionis attributorum, nec ipsa perfectio divina sit plures perfectiones in actu aut in potentia extra intellectum; tamen ipsa est illimitata, et extra genus et differentiam, et incomprehensibilis (a) ab omni conceptione creata vel per intellectum creatum facta, et ideo dislinguibilis ab intellectu creato secundum rationem, modo præexposito. — Et cum additur quod si non possit esse aliqua creatura, etc.; dicitur quod hoc concesso, nihil est ad propositum contra nos. Ego enim bene concedo quod divina perfectio non potest dividi secundum rationem, nisi vel per intellectum creatum

(i) *incomprehensibilis*, — *comprehensibilis* Pr.

formantem diversas conceptiones «le divina perfectione distinctas secundum rem, vel per intellectum increatum aut divinum intelligentem divinam perfectionem esse distinguibilem per huiusmodi multas creatas conceptiones, et repræsentabilem per illas; et sic de aliis modis superius expressis. Et ideo istud argumentum liene concludit quod, si nulla possit esse distinctio realis in creaturis, nulla possit esse distinctio secundum rationem inter attributa divina. Sed de hoc non est quæstio pro nunc; sed quæritur, utrum quibuscumque rationibus distinctis vel conceptibus correspondeant conceptibilia realiter distincta, vel idem conceptibile comparatum necessario ad res diversas, ad quam distinctionem realem intellectus distinguens feratur. Ad hunc sensum argumentum nihil concludit; intendit enim concludere quod sapientia et iustitia distinguantur ratione per respectum ad creaturas, isto modo, quia intellectus comparat essentiam divinam ad diversas res, vel quia concipit Deum sub aliquibus conceptibus, quibus in creatis diverse res correspondent, et huiusmodi; constat autem ista, secundum præmissa, falsa esse.

Ad decimum dicitur quod nihil imperfectionem includens est in Deo formaliter et subjective; sed aliquid imperfectum est in Deo sicut in fundamento suæ veritatis. Isto enim modo omnis conceptus vel ratio perfectionem pure importans est in Deo, sicut repræsentativum in repræsentato; sicut docet sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, ubi supra (q. 1, art. 2 et 3). Et tamen omnis ratio facta per intellectum creatum est imperfecta. Tale ergo imperfectum latest esse in Deo sine respectu ad creaturas, sicut distinctio rationis; non quidem taliter sine respectu ad creaturas, quod (a) nullam habitudinem habeat ad creaturas; quinimmo omnis talis distinctio est formaliter et subjective in intellectu creato, licet possit esse in intellectu divino objective, sicut intellectum in intelligente, ut supra dictum est; sed non oportet talem distinctionem esse in Deo per respectum ad creaturas, isto modo, quod extrema talis distinctionis sint diversæ creaturæ, vel Deus comparatus ad creaturas in quantum huiusmodi, nec quod quælibet talis ratio dicat creaturam vel Deum in ordine ad creaturam. — Quod autem dicitur de ideis, dico quod ratio idem nullam limitationem ani imperfectionem includit in recto et ex parte Dei. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 5.º, idæ non sunt inæquales, sed sunt inæqualium; quia forma quæ est in intellectu, ex respectu quem habet ad illud cuius est, non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilibus est forma sensibilis; sed secundum respectum ad illud in quo est, aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in(*)

quo est. Dico ergo in proposito, quod licet omne idealium sit finitum, non tamen idea est finita vel limitata, sed est idea finiti. Similiter, distinctio realis in Deo, si esset in Deo, includeret imperfectionem et limitationem. Et similiter, distinctio attributorum secundum proprias et perfectas rationes includeret limitationem, nisi sumeretur per respectum ad creaturam. Si enim ratio sapientie in Deo a propria et perfecta ratione divinæ iustitiæ, sine tali respectu vel connotatione creaturæ, tunc ratio talis non æquate repræsentaret suum rationabilem, et sic oporteret quod ad distinctionem talium rationum distinguerentur res quarum sunt ille rationes, quia una res non habet nisi unam completam rationem; sequeretur etiam sapientiam esse limitatam ad certum modum et rationem perfectionis, ita quod sapientia in Deo non esset iustitiæ; et ideo talis distinctio rationum inferret limitationem distinctorum. Sed distinctio secundum rationem, quæ attenditur penes rationes factas per intellectum nostrum, quæ imperfectæ sunt, nulla adæquat aliquod attributum. Talis, inquam, nullam limitationem infert in Deo, sed in intellectu nostro et conceptibus ejus.

Verumtamen quia argumenta alterius parlis (Henrici scilicet et aliorum) magis concludunt quam ego teneam, ideo ad ea respondetur.

Ad primum quidem, dico quod Deus ab æterno intellexit essentiam suam sub unica ratione, quæ includit indistincte omnes rationes de essentia sua formabiles; ideo ipse non concipit distinctas rationes de ipsa.

Ad secundum dico quod minor est falsa. Talis enim contradictio non requirit aliquam distinctionem in actu, sed sufficit quod in re sit fundamentum talium plurium rationum.

Ad tertium negatur major. Non enim oportet majus reduci ad minus, quando sunt alterius coordinationis, sicut est de distinctione rationis.

Ad quartum dico quod argumentum non procedit contra me. Non enim pono quod distinctio attributorum sumatur per comparisonem ad diversitatem realem in creaturis ex parte objecti se tenentem, sicut argumentum procedit.

Ad quintum patet per idem. Verumtamen argumentum non multum valet; quia non est inconveniens principia vel fundamenta emanationum distinguere secundum rationem, propter diversas conceptiones de illis habitas, licet esset inconveniens quod non distinguerentur, nisi cointellecta diversitate reali in creaturis ex parte objecti.

Ad sextum patet per idem, quia procedit ad sensum quem non teneo; nam in sensu concesso, antecedens est falsum.

Ad septimum dico quod argumentum non valet; quia procedit de re ad distinctionem. Debet enim concludere quod perfectiones creaturarum habent

(*) quod. — quia Pr

ortum a perfectione divina ; et concludit quod distinctio perfectionum creaturarum habet ortum a distinctione attributorum ; unde est ex quatuor terminis. Unde eodem modo probaret realem distinctionem attributorum per illum modum. Dico ergo quod non oportet omne imperfectum reduci ad perfectum ejusdem generis; sic et non oportet imperfectam distinctionem reduci ad perfectam, sed ad perfectissimam unitatem (a).

(i) *unilulem.* — *venialem Pr.*

Ad octavum patet quod eodem modo peccat. Dico enim quod non oportet distinctionem creaturarum reduci, ut in causam, ad distinctionem in Deo, sed ad cognitionem distinctionis rerum producendarum.

Ad nonum dico quod divina essentia non est in potentia qualicumque ad actum reducibili, licet sit fundamentum plurium conceptionum de sua perfectione factibilium; tamen divinus intellectus talem pluralitatem conceptuum non pateretur, cum illa ex intellectus limitatione procedat.

Et hæc de ista questione dicta sufficiant.

EXPLICIT VOLUMEN PRIMUM

ERRATA CORRIGENDA

Pag. 1, coi. 2, lin. 7, quo pnemisso quo nd primum articulum, sit *lege* quo pnrmisso, quoad primum articulum sit; — 3, 1, 12, quo nd *l* quoad; — 10, 2, 19, natura hominis *l*. natura hominis; — 14, 1, 41, 12, additio scientis *l*. additio ex parte scientis; — 10, 2, 42, résolu per se nota *l*. resolvi in aliqua per se nota; — 20, 1, 36, materiam : de quibus sunt Z. materiam de quibus sunt ; — 21, 2, 2, operabitis Z. ut operabitis; — 24, 2, 17, Argumenta *L* Arminientum; — 21, 2, 20, illam *l* illum; — 27, 1, 20. Omnis *l*, Primo. Omnis; — 35, 1. 35» pænrs /, penes; — 35, 2, 32, sit in materia Z. sint in materia; — 39, 1, 17, 18, habitus scientiflcus propter secundum medium *l*. habitus scientificos propter et secundum media; — 11. 1, 33, 34, Epilola *l*. Epistola; — 41, 2. 18, 19, et si non in rque perfectam; Z. etsi non in ttque perfectam,; — 47, 2, 47. ex hoc sensu, *l*. in hoc sensu; — 48, 2, 5, 0, sed scilicet *l*. sed; — 56, 1, 52, unum rns Z. ut non ens; — 59, 2, 2, continuo infinito Z. continuo, infinito; — 62, 1, 17, secundum cum; Z. secundum eum,; — 66, I, 15, Philosophus, Z. Philosophus,; — 67, 1. 15, amoris (ii Z. voluntatis; — 69, 2, 17, perfectio Z. perfectior; — 70, 2, 34, quod Z. quam; — 75, 1, 49, et tali concupiscentia *l*, et a tali concupiscentia; — 76, 1, 46, passionum objecta anima? *l* objecta passionum anima?* — 76, 1. 47, actio- num Z. activorum; — 78, 2, 1, valet Z. valet,; — 86, 2, 25, 13 *Moralium l*. 31 *Moralium*; — 90, 1. 24, potest Z. oportet; — 92, 1, 41, secundam Z. tertiam; — 95, 1, 52, ad rationem Z. ad rationem; — 96, 1, 39, *primo l*. primo; — 96, 2, 7, *secundo* Z. secundo; — 103, 2, 10, actu *l*. actus; — 105, 2, 51, circa beatificam Z. citra beatificam; — 106, 2, 1, circa visionem Z. citra visionem; — 110, 2, 2, conclusionem *l*. confusionem; — 132, 1, 27, *Metaphysics l*. Metaphysics ; — 146, 1, 53, docentem *l*. discentem; — 146, 2. 6, cujuslibet *l* cuilibet; — 148, 1, 22, tertio modo Z. secundo modo; — 150, I, 17, qua? Z. qui; — 152, 1, 7, Isto Z. Primo. Iste; — 152. 1, 23, Sabclii *l*, Sabellii; — 163, 1, 28, secundum quod *l*. secundum quod dicit; — 165, 1, 23, quod ponitur non est *l*. quod ponitur non esse; — 169, 2, 11, hoc est *l*. scilicet hoc esse; — 169, 2, 57, consequitur *l*. consequitur quamdam; — 171, 2, 5, individuatia *l* mdhiduantia; — 182, 1, 16, *modum l*. modum; — 18-1, 2. 15, *Monologi l*. *Monologii*, — 187, 2, 19, insint *l*. insit; — 198. 1. 44, Ponenda est Z. Primo. Ponenda est; — 198, 2, 6, Hem *l*. Item; — 198, 2, 12, Item *l*. Hem secundo; — 203, I, 5, Demum tertio Z. Demum quinto; — 203, 1, 12, quorum *l*. , « quorum; — 203, 1, 15, habitibus; *l*. habilibus >; — 207. 2, 22, nisi natura Z. nisi naturam; — 210, 1, 5, argumentum quartum Z. argumentum primum; — 213, I. 25. non recipit Z. non recipit speciem; — 213, 1, 40. hæc igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum Z. ~~zitt~~ *igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum*; — 215, I, 17. placet, *l*. placeat; — 223, I, 23, plurilalc Z. pluralitate; — 224, 2, 53, erit vera aut Z. erit vera; aut, — 230, 2. II. est (y) esse Z. est esse; — 233, 1 49, Argumenta Z. Argumentum; — 233. 1, 52, Primo. Quia Z. Quia; — 233, 2, 3, ibidem Z. ibidem (t. c. 20); — 233, 2. 5, infra Z. infra (t. c. 21); — 233, 2, 10, *Quinto L* 5.; — 233. 2, 30. (t. c. 41) Z. (t. c. 20); — 241, 1. 30, septimi Z. septimi (quinti Aureoli); — 211, 1, 43, in solutione II Z. in solutione II (noni Aureoli); — 241, 2, 19, Unigeniti naturam Z. l'nigeniti in naturam; — 244, 2, 27, ab ipso Z. ab ipsa; — 250, 2. 27, raritas Z. caliditas; — 271, 1, 52, (lathon Z. Gallon; — 254, 2, 14, Gregorius Z. Gregorius (1 *Sentent.f* dist, 5, q. 1); — 264. 1, 24, productivum Z. productum; — 265, 2. 22. fecunditate Z. fecunditate; — 272, 2, 20, et indisposita Z. et indisposita,; — 275, 2. 9, assignare Z. assignari; — 275, 2, 48. produ- cens Z. pro- ductum; — 278, 1, 45, ; « Potentia Z. Potentia; — 284, 1, 18, : scilicet *l* . quia scilicet; — 292. I, 24, Aterrors Z. Averois; — 294, 1, 25. ejus Z. ejusdem; — 300, I, 26, des Z. sed; — 301, 1. 29, *Po-l prædicamenlis l* *Post- predicamentis*; — 301, 2, 39, ovium Z. cadum; — 322, 1, 18, concessum Z. concessum,; — 353, 2, 42. extra naturam Z. extra animam; — 379, 1, 31, esse. — Hrc ille. Z. esse. · — lire ille; — 391, I. 51. cquinltas *l* æquitas.